

Ahmet Cevizci

Felsefeye Giriş







2. BASIM

SENTEZ

Sentez Felsefe Kitapları: 4
Referanslar Dizisi: 2

Felsefeye Giriş

ISBN 978-975-01164-7-6

1. Basım
Ağustos 2007

2. Basım
Ekim 2007

Kapak ve İç Düzen
Uludağ (224) 223 72 10
Baskı
Kayhan Matbaacılık (0 212) 576 01 36

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet mah. Eski Tahıl İçi no:138 BURSA
TEL:(0 224)225 11 80(pbx) & FAX:225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

AHMET CEVİZCİ

Felsefeye Giriş



SENTEZ YAYINCILIK

İçindekiler

YEDİNCİ BÖLÜM

Önsöz

Elinizdeki kitap, felsefeye bir giriş yapmak, felsefeyle belli bir tanışıklık kurmak isteyen genel okuyucu ve bu arada üniversitelerde felsefe tahsil eden, veya seçmeli ders olarak felsefe dersleri alan öğrenciler için yazılmıştır. Felsefenin kendisini, onun epistemoloji, bilim felsefesi, metafizik, etik, siyaset felsefesi, estetik ve din felsefesi gibi temel alanlarının belli başlı kavramlarını ve problemlerini tanıtmayı amaçlamaktadır.

Kitap bu hâliyle, Sentez Yayınları tarafından onunla eşzamanlı olarak basılacak, daha ayrıntılı bir biçimde kaleme alınmış *Felsefe* adlı kitabın bir özeti olarak oluşturulmuştur. Kitapta, yer tasarrufu sağlamak amacıyla referanslara yer verilmemiştir. Bunun için, ihtiyaç duyulduğu takdirde, diğer kitaba bakılabilir.

Kitabın bu hâliyle, felsefeye ilgi duyanlara gerekli yardımı temin edeceğine inanıyorum.

Ahmet Cevizci



GİRİŞ:

FELSEFE NEDİR?

Felsefeyi. hemen herkes tarafından anlaşılacak ve kabul görecek şekilde tanımlamanın, felsefenin ne olduğunu tam olarak gözler önüne sermenin hiç de kolay bir şey olmadığı pek çok kişi tarafından kabul edilir. Felsefeyi hemen herkesi tatmin edecek şekilde tanımlamanın yarattığı güçlüğü biraz daha pekiştiren başka bir büyük zorluk, felsefeyle yeni tanışanların, ya felsefeyi büsbütün gizemli bir hâle getirecek veya mutlaklaştıracak şekilde, ona çok önemli, hatta abartılı roller biçmeleri ya da felsefeyi boş lafazanlık, değersiz, hatta tehlikeli bir spekülasyon olarak görmeleridir. Sadece felsefeyle yeni tanışanlar değil, fakat onunla uzun yıllardan beri uğraşanların felsefe kavrayışları da farklılık gösterebilir. Bazıları bilimsel verilerden destek alan, kuramsal boyutu çok daha güçlü bir felsefeye değer verirken, bazıları onun etik ve siyaset felsefesiyle daha sıkı bir ilişki içinde olmayı gerektiren pratik yönü daha güçlü bir felsefe kavrayışına bağlanırlar.

İlkçağ'da Felsefe Kavrayışı: Daha da önemlisi, *felsefenin anlamı, sadece farklı kavrayış düzeylerine, ilgi ve çıkarlara sahip bir insandan diğerine değil, fakat çağdan çağa, hatta bir kültürden diğerine değişir.* Tarihsel olarak hayata geçirildiği veya icra edildiği şekliyle, felsefe, hakikaten farklı çağ ve kültürlerde farklı anlamlara gelmiştir. Örneğin, felsefenin en eski merkezlerinden biri olan antik Yunan'da, felsefe, milattan önce altıncı yüzyıldan başlayarak, "bilgelik sevgisi" anlamına geldi. Bu genel

anlamından dolayı, antik Yunan'da her tür araştırmacıya, varlığın hakikatini keşfetmeye çalışan tüm bilim adamı-düşünürlere filozof adı verilmişti. Gerçekten de, Thales'ten Herakleitos'a, Anaximandros'tan Demokritos'a, Pythagoras'tan Parmenides ve hatta Platon'a tüm Yunan filozofları felsefeyle hakikati ve hikmeti aradılar, görünüşün gerisindeki gerçek varlığın hakikatini keşfetmeye çalıştılar.

Doğu'da Felsefe Kavrayışı: Oysa, yaklaşık olarak aynı dönemlerde, Doğu'da, düşünürlerin ilgileri daha farklı bir nitelik arzetti. Bu dönemde, örneğin *Çinlilerin felsefelerinin daha somut ve daha pratik olduğu söylenebilir*. Nitekim, Çinli düşünürler felsefeden, sosyal çevre içinde ahenkli ilişkiler geliştirmenin yolları üzerine düşünmeyi anladılar. Söz gelimi ünlü Konfüçyus'un felsefesi, hemen hemen sadece toplumsal ve politik meselelerle, doğru ve âdil yönetim gibi konularla, aile ve cemaat değerleriyle ilgili oldu. Gerçekten de o, hep uyumlu ilişkiler, önderlik ve devlet adamlığı üzerine konuştu; kişinin kendisini sorgulamasından, dönüştürmesinden, başkalarına ilham vermesinden ve erdemli biri olmak için sergilemesi gereken çabalardan söz etti.

Ortaçağ'da Felsefe Kavrayışı: Felsefenin anlamı sadece İlkçağ'da Batı ile Doğu arasında farklılık göstermedi. *Felsefe, dahası İlkçağ'dan Ortaçağ'a geçişte büyük bir anlam değişikliğine uğradı*. Çünkü Ortaçağ'a gelindiğinde, kültürün ana öğesi din oldu. Bu sadece Yahudi-Hristiyan geleneği için değil, fakat İslâm geleneği için de böyleydi. Bu yüzden, felsefenin merkezine, Tanrı yerleşti; dolayısıyla da, felsefe bu dönemde, dinin etkisi altında, değer ağırlıklı oldu. Dine tâbi hâle gelen felsefe, bütün problemlerini dinden, dinî dünya görüşünden aldı. Bu dönemde din karşısında özerkliğini yitiren felsefe Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanlar geliştirdi, Tanrı dünya ilişkisini ele aldı, iman ile aklın birbirleri karşısındaki konumlarını araştırdı.

Modern Dünyada Felsefe Anlayışı: Oysa, *sekülerleşen modern kültürde*, bilim yavaş yavaş merkeze geçtiği için, *felsefe*, her ne kadar başkaca faktörlerden de etkilenmiş olsa bile, *kendisini bu kez esas itibarıyla bilime göre tanımladı*. Felsefe neredeyse bütün konu ve problemlerini, Tanrı'dan boşalan tahta oturan modern Batılı özneden hareketle, yirminci yüzyılda mantıkçı pozitivizme ve bilimsel bir dünya görüşüne ulaşacak şekilde oluşturdu. Felsefenin merkezine ancak on dokuzuncu

yüzyıldan sonra, ama özellikle de iki büyük dünya savaşı gören yirminci yüzyılda, beşerî ve ahlâkî problemler geçti.

Buradan çıkan sonucun bir kez daha açık olması gerekir: Felsefeyi bütün çağlar, bütün kültürler ve bütün filozoflar için geçerli olacak şekilde tanımlamak neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte, bu, felsefenin ne olduğunun ortaya konamayacağı, felsefeyle ilgili olarak belli bir kavrayışa hiçbir şekilde ulaşılamayacağı anlamına gelmez. *Farklı felsefe tanımlarından ve anlayışlarından hareket etmek; filozof adı verilen kişinin nasıl anlaşıldığından yola çıkmak mümkündür.* İşte bu yapıldıktan sonra, bütün bu farklı felsefe anlayışlarının ortak paydası tespit edilerek; bu çerçeve içinde, felsefeyi belirleyen, onu başkaca disiplinlerden ayıran temel özellikler ortaya konabilir.

Filozof Kimdir?

Filozofla veya filozof kimliğiyle ilgili elimizdeki en eski imge, milattan önce altıncı yüzyıla, Pythagorasçılara kadar geri giden filozof imgesidir. Söz konusu filozof imgesi, Olimpiyat Oyunları'nda biri şan şeref için koşmaya gelen atletin, diğeri Oyunlar vesilesiyle bir şeyler satarak para kazanmaya çalışan satıcı ya da tüccarın, ve sonuncusu da, bütün bu curcuna içinde, insanların ne yapmaya çalıştıklarını, hangi motiflerle eylediklerini anlamaya çalışan filozofun duruşu veya hayatı olmak üzere, üç farklı hayat tarzı bulunduğunu dile getiren *"üç hayat öğretisi"*nden çıkan filozof resmidir.

Bu metaforda, satıcı ya da tüccarlar, maddeye belli bir düşkünlük gösteren, yalnızca parayla mutlu olunabileceğini düşünen insan tipini ifade eder. Atlet ise egosu güçlü, şan ve şeref peşinde koşan, her daim kendini kanıtlama mücadelesi veren insanı gösterir. Oysa filozof, olup bitenleri anlamaya çalışan, insanları peşlerinden koşturan şey ya da güçlerin gerçek değerini kavrama çabası içinde olan, kısacası sadece insanları değil, bir bütün olarak hayatı anlamaya çalışan, toplumdan önemli ölçüde kopuk insanı ifade eder. Sonradan aynıyla Platon tarafından da benimsenen ve hatta, onun sadece etik teorisinin değil fakat siyaset felsefesinin de temeline yerleştirilen bu üç hayat öğretisi açısından ele alındığında, filozof, demek ki "bilge-

lik" ya da "hikmet" diye tercüme ettiğimiz *sophia*'yı seven, onun peşinden koşan, belli bir bilgi ya da bilgeliğe sahip olan kişi olarak tanımlanabilir.

Bilge Kişi veya Hikmet Sahibi Kimse Olarak Filozof: *Sophia* sadece bir yaşama sanatı, uygun ya da doğru eylemde bulunmak, *aşırılıktan ya da ölçüsüzlükten sakınmak, felaketleri metanetle karşılamaktan ibaret olan bir ahlâk kavrayışı değildir. O, aynı zamanda oldukça temel addedilen bir bilgiyi tanımlar.* Gerçekten de, öncelikle Pythagorasçılar felsefeyi bir yandan belli bir hayat tarzıyla, diğer yandan da bilgiyle özdeşleştirmişlerdi. Felsefeyi hem bir kurtuluş aracı, hem de bilgi olarak anlayan Pythagorasçıların bu konuda oluşturdukları genel kavrayış, daha sonra aynı gelenek içinde yer alan Sokrates ve Platon gibi filozoflar tarafından da devam ettirildi.

Gerçekten de, bu geleneği hemen her yönüyle devam ettiren ünlü Sokrates de, felsefeyi bir bilgi ve bu bilgiye erişme çabası olarak anladı. Ona göre de, insanı kurtuluşa eriştirecek olan şey, bilgiydi, özellikle de moral bilgiydi; yanlış bir eylemde bu*lunan insan, onun gözünde her şeyden önce* bilgisiz bir *insandı.* Platon da aynı şekilde felsefe bilgisiyle ideallerin bilgisini anladı. O, içinde yaşadığımız bu dünyada mutlak güzelliğin, kusursuz güzelliğin, yetkin adaletin, vb. olmadığını biliyordu; ama, insan hayatını anlamlandıran şeyin, bu ideallerin peşinde koşmak olduğundan da emindi. Bu idealleri veya özleri alıp, ayrı bir dünyaya yerleştiren Platon'un gözünde felsefe bilgisi, işte bu ideallerin bilgisiydi.

Bilgelik Dostu Olarak Filozof: Bununla birlikte, bir kez daha Pythagorasçılara ve Platon'a kadar geri giden ikinci bir filozof imgesine göre, *filozof, kendisinin bilge değil de, "bilgeliğin dostu" olduğunu söyleyen biridir.* Bu açıdan bakıldığında, filozof, bilgi ya da bilgeliğe sahip olmaktan ziyade, onu arayan; bir şeye sahip olmaktan ziyade, bir şey olma gayreti içinde olan; dolayısıyla, belli bir yere ulaşmış olmaktan çok, "yolda olan" kişidir. Söz konusu ayrımı ve "yolda olma" düşüncesini, yaklaşık 25 yüzyıl sonra kullanan büyük Alman filozofu Karl Jaspers de, felsefenin, belli bir bilgiye ya da bilgeliğe sahip olmaktan ziyade, bilgeliğin peşinden koşmak olduğu fikri üzerinde ısrarlı olmuştur. Gerçekten de, felsefe, ona göre, "dogmatizme, yani kesin, tam bir ifadeye kavuşturulmuş bir bilgiye dönüşüp soysuzlaştığı takdirde kendine ihanet eder." İşte bundan dolayıdır

ki, Jaspers için "felsefe yapmak, yolda olmaktır." Bu yüzden, felsefede sorular yanıtlardan çok daha önemli olup, onda her yanıt yeni bir soruya dönüşür.

Jaspers'in de işaret etmiş olduğu üzere, felsefede ve bilgelik arayışı içinde olan filozofta, bağnazın mağrur dogmatizmine bütünüyle karşıt gerçek bir tevazu vardır. Gerçekten de, hakikate ulaşmış olduğundan, doğruyu bulduğundan emin olan bağnaz insan, doğrusunu başkasına zorla kabul ettirme arzusuna, istisnasız her zaman yenik düşer. Hakikate sahip olduğunu düşündüğü için, taassubun kendisini kör ettiği kişide, bundan böyle kendisini haklı kılma ihtiyacı, doğrusunu temellendirme kaygısı söz konusu olmaz. Zira bağnaz birinde, felsefenin bir talebi, felsefî araştırmanın belirleyici bir özelliği olan hakikat, onun sahip olduğu, kendi malı bir şey hâline gelmiştir. Bağnaz insanda, hakikatin araştırılması bir kesinliğe sahip olunduğuna ilişkin yanılgıya dönüşerek soysuzlaşır. İşte bu yüzden filozofun hakikati aradığı, hakikatin peşinden koştuğu yerde, onun eleştirel ve sorgulayıcı tavrından yoksun olan bağnaz ya da dogmatik kimse kesin bilgiye sahip olduğuna inanır.

Filozofa Özgü Tutum ve Düşünce: Demek ki, *felsefeyi felsefe yapan şey esas tutumdur veya düşünüş tarzıdır.* Felsefe, pek çok insana göre öncelikle zor ve çözülemeyen yaşam problemleriyle uğraşmaktan korkmayan düşünsel bir tutuma karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında, felsefeyi belirleyen en önemli husus, sorular sormak, problem görebilmektir. Zira, insan için önemli olan, yalnızca felsefe okumak ve felsefeyi bilmek değildir, felsefe yapmaktır, felsefî davranabilmek veya felsefî bir tutum takınabilmektir. Felsefe yapmak ise, felsefî hissetmeyi ve felsefî düşünmeyi gerektirir. Felsefe yapmak varlığı ve bilgiyi bir bütün, insan yaşamıyla ilgili olay ve problemleri çok boyutlu olarak görmek ve her yönüyle kavramaya çalışmak anlamına gelir.

Felsefî düşünce, şu hâlde araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel bir tavra dayanan bir düşüncedir. Yani, felsefî düşünce, kendisine veri olarak aldığı her tür malzemeyi aklın eleştirici süzgecinden geçirir. Her şeyi olduğu gibi kabul eden, merak etmeyen ve kendisine sunulanla yetinen bir insan için, felsefe söz konusu olamaz. Felsefî düşünce, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını merak eden, hayatı bütün boyutlarıyla görmeyi, hayatın bütün boyutlarını göz önünde bulundurmayı bilen, açık ve sorgulayıcı bir zihnin ürünü olmak durumundadır.

Felsefî düşünce, yine, akıl temelli bir soruşturma ve refleksif bir tefekkürün sonucu olan düşüncedir. Başka bir deyişle, felsefede söz konusu olan düşünce, kendi üzerine dönmüş olan ve kendisini konu alan bir düşüncedir. Buna göre, felsefeci doğrudan doğruya doğa, tarih veya toplum üzerinde eleştirici bir bakış açısıyla düşünebileceği gibi, çeşitli bilimler tarafından sağlanan malzeme üzerine de düşünebilir. Yine, o bir problemi yalnızca bir bakış açısından, belli bir yönden ele alan diğer disiplinlerin, bilgi türlerinin tersine, bir problemi bütün yönleriyle ele almayı içerir.

Felsefe Tanımları

Yaygın filozof imgesini, Pythagorasçılarla birlikte kendisine borçlu olduğumuz Platon, aynı zamanda ilk ve bütünüyle özgün felsefe tanımlarını kendisinden türettiğimiz ilk filozof olmak durumundadır. Onun felsefeyi, hepsi de birbiriyle ilişkili olan, beş farklı şekilde tanımladığı söylenebilir.

Felsefe ve Bilgelik: Gerçekten de, Platon, yukarıda yaygın filozof imgesini tanımlamaya çalışırken de ifade ettiğimiz üzere, *her şeyden önce, filozofu felsefî bilgeliğe sahip olan veya böyle bir bilgeliği arayan kimse olarak tanımlamıştı*. Bu felsefi bilgelik, eleştirel tartışma ya da sorgulamadan geçebilen, bu türden bir sorgulayıcı sınamayı başarıyla aşabilen bir bilgeliktir. Felsefeye özgü bu bilgeliğin diğer bilgi veya bilgelik türlerinden tamamen farklı olduğunu savunan Platon'a göre, ne devlet adamı, ne zanaatkâr, ne de ozan, fiilen icra etmekte olduğu işi neden yapmakta olduğunu açıklayabilecek durumda değildir. Zira farklı meslekten olan bu insanlar amaçların bilgisinden yoksun olmaya ek olarak, yapıp etmeleri için temel ilke ve fikirlerden oluşan açık ve sorgulanabilir bir sistem oluşturmuş değildirler. Platon'un söz konusu felsefe telakkisinin nokta-i nazarından, bir kimsenin zaman zaman bilgece veya adil ya da güzel bir şey yapmış olması, onun gerçek, felsefî bilgeliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Her yönü ve bütün dayanaklarıyla temellendirilmiş bir hayata erişebilmesi için; onun eylemlerinin, yapıp etmelerinin ve bir bütün olarak da hayatının hesabını, her tür

eleştirel sınama veya sorgulamadan başarıyla geçecek şekilde verebilmesi gerekir.

Felsefe ve Yöntem: Platon, *felsefeyi tanımlarken, ikinci olarak, onun kendine özgü bir yöntem kullandığını söyler*; bu yöntemin Platon'daki adı da diyalektiktir. Felsefenin elbette standart bir yöntemi yoktur; nitekim, düşünce tarihi boyunca farklı filozoflar farklı yöntemleri benimsemişlerdir. Söz gelimi Ortaçağ'da yöntem salt akılyürütmeye dayalı bir skolastik yöntemdi; modern felsefenin kurucusu Descartes kuşku yöntemini, ünlü Alman filozofu Kant transendental yöntemi, büyük Alman düşünürü Nietzsche soykütüğü yöntemini, Bergson sezgiyi, çok sayıda çağdaş Anglo-Sakson düşünür de analitik yöntemi kullandı.

Söz konusu yöntemlerdin diyalektik Platon'da farklı anlamlara gelmiş olsa da, onunla en azından felsefenin mevcut görüşleri sorgulayarak, filozofun kendisine erişmiş olan kanaatleri eleştiri süzgecinden geçirerek ilerlediği anlatılmak istenir. Zamanında bilimlerin en gelişmişi olan matematiği bile, Platon derinlikli bir felsefî eleştiriye tâbi tutmuştu. Demek ki, Platon'a göre, matematik dahi sorgulanmamış, apaçık olmayan bazı kabul ya da varsayımlara dayanır. İşte felsefeye düşen, bu sorgulanmamış kabul ya da varsayımları eleştiri süzgecinden geçirmek, onları apaçık hâle getirmektir. Felsefe, öte yandan, sorgulamaya, eleştirel tartışmaya dayalı bir etkinlik olduğu için, onda hiçbir önkabul, doğru kabul edilmiş hiçbir hipotez bulunmaz. O, bu açıdan bakıldığında, matematikten çok daha üstün bir disiplindir.

Nihaîlerin Bilgisi Olarak Felsefe: Felsefenin, Platon'da karşılaştığımız üçüncü bir tanımı, onun veya felsefeyle meşgul olan *filozofun, hakikî gerçekliğe dolayımsız olarak erişebildiğini, gündelik dünyanın sürekli bir değişim içindeki gelip geçici şeylerinden farklı olarak ezelî-ebedî gerçekliğe nüfuz edebildiğini* dile getirir. Onun mevcut görüşleri, sorgulanmadan doğru kabul edilmiş fikirleri, bilumum önkabulleri sorgulayıp, eleştiri süzgecinden geçirebilmesini sağlayan şey de, işte budur. O, hakikî gerçekliğe nüfuz edebildiği içindir ki, önkabullere, sorgulanmamış kanaatlere, kısmî görüşlere ihtiyaç duymaz. Felsefe, kesin bilgiyi mümkün kılan yegâne nesneler olarak ezelî-ebedî ve değişmez varlıkları konu aldığı içindir ki, filozof çok özel

türden bir bilgeliği, yani gerçekliğin hakikî doğasıyla ilgili kesinliği arayan kimse olmak durumundadır.

Felsefe ve Değer: Platon açısından, dördüncü olarak, *gerçekliğin hakikî doğasını kavramak tek tek her şeyin ne için olduğunu bilmek, yani amaçların bilgisine sahip olmak anlamına gelir.* Buna göre, insanın gerçek doğasını kavramak, insanın hangi ideale yönelmiş olduğunu veya daha doğrusu yönelmesi gerektiğini bilmek demektir. Bundan dolayıdır ki, felsefe, sadece neyin gerçek olduğunu değil, fakat bir yandan da hangi açıklamanın temele alınacağını, dünyanın esas itibarıyla hangi yönlerinin gerçek ve kalıcı olduğunu kavramaya yönelir.

Felsefenin Alanları

Felsefenin çok farklı şekillerde tanımlanmış olması, onun farklı dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmış olması, biraz da *felsefenin çok sayıda konusunun olduğuna, onun farklı alanlara yayılmış olduğuna işaret eder.* Gerçekten de, felsefenin pek çok konusu vardır; hatta, günümüzde, teknoloji felsefesi, çevre felsefesi, spor felsefesi gibi yeni felsefe dallarından söz edilir. Felsefenin konularının çok çeşitli olması, insan hayatının karmaşıklığının ve çağdaş uygarlığın ulaştığı düzeyin bir sonucu olmak durumundadır.

Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, felsefenin konularının ve dallarının çeşitliliği, onun aynı anda birçok işlevi yerine getiren bir disiplin olmasına işaret eder. İnsan hayatında aynı anda birçok işi gerçekleştiren felsefenin söz konusu çok işlevliliğine dikkat çekenlerden biri de, ünlü çağdaş düşünür Wittgenstein olmuştur. Hatta, o, dikkat çekmekle kalmamış, felsefeyi bu yüzden bir *alet kutusu*na benzetmiştir. Tıpkı farklı aletler içeren bir alet kutusunu birçok farklı işte kullanmamız gibi, felsefe de aynı anda birçok işlevi yerine getirir.

(i) Günümüzün bilgi çağında, hayatımızın her anında, sürekli bir şeyler öğreniyoruz. Bildik iletişim araçlarıyla, her yönden ağır bir malûmat bombardımanı altında tutuluyoruz. İşte burada, "Bilgi nedir?" diye sormamız gerekmez mi? Televizyondan, gazeteden veya bir *internet sitesi*nden öğrendiğimiz malumatları bilgi sayabilir miyiz? Farklı, hatta rakip patronlar tarafın-

dan yönetilen gazetelerin çeşitli şekillerde ve farklı amaçlarla tahrif ederek verdiği haberleri ne ölçüde bilgi addedeceğiz? Gerçekten de, en sıradan anlarımızda bile yeni kavrayışlar kazandığımız olur; böylesi durumlarda neyi bilip neyi bilmediğimiz, neye doğru dediğimiz ve neleri bilip neleri bilemeyeceğimiz üzerinde düşünürüz. Farklı bilgi türleri arasındaki ayrılıkları ve ortak noktaları öğrenmek, bilgimizin sınırlarını belirlemek isteriz. İşte bu konularda, bize *bilgi felsefesi* ya da epistemoloji yardım eder.

(ii) Aynı şey hiç kuşku yok ki, bilim için de geçerlidir. Bir çoğumuz, en azından bir meslek sahibi olmak için, bir bilim tahsil ediyoruz. Hepimiz bilimin toplum kalkınması üzerindeki etkisini açıkça görüyoruz. Bilim ve teknolojiye sahip olan toplumların bilimsel bilgi ve teknolojiyi yeterince üretemeyen toplumlar üzerinde ne kadar büyük bir hegemonya yarattığına her gün tanık olmaktayız. Aynı bilimsel bilginin çağdaş dünyada, kültürel alanda fiilen sergilediği yayılmacılığın başka bilgi formlarını nasıl tahrip ettiğini hepimiz açıklıkla görüyoruz. Bunlar, bilim üzerinde düşünmek için yeterli nedenler değil midir? Bilimin doğasına ve özellikle de yöntemlerine, kavramlarına, ön kabullerine ve bu arada, bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalardan meydana gelen, kısacası bilimi konu alan felsefe disiplini, *bilim felsefesi*dir.

(iii) Neyin gerçekten var olduğu, varlık bakımından neyin geçici, neyin kalıcı olduğu konusunda meraka düştüğümüz olmuyor mu? "Varlık sadece madde midir, yoksa maddeye ek olarak ruh da var mıdır?" sorusu kadar temel bir soru olabilir mi? Maddeyle zihin arasındaki bir ilişki olup olmadığı, evrende bir nedenselliğin hüküm sürüp sürmediği; sürüyorsa eğer, bunun özgürlüğümüzü nasıl etkilediği hepimizi ilgilendiren sorulardır. Varlıkla ilgili bu türden sorularda yardımımıza koşan felsefe dalı, *metafizik* ya da varlık felsefesidir.

(iv) Bununla birlikte, felsefe deyince esas aklımıza gelen felsefe disiplini, etiktir. Kendi kişisel hayatında ahlâkî doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden çabası içine girmemiş insan, gerçekten de yok gibidir. Hepimiz ahlâken yapmamız gereken şey ile yapmamamız gereken şey arasında bir ayrım yapmak isteriz. Aynı şekilde, iyi ve mutlu bir hayatın neden meydana geldiğini merak eder, mutluluğa erişmek için çabalarız. Ahlâkî hayatta

erdem veya yükümlülüğün mü yoksa mutluluğun mu önce geldiğini belirlemek için çabaladığımız olur. Bir şekilde "ötekileştirdiğimiz" insanlara karşı yükümlülüklerimizin neler olduğu üzerinde düşünmemizin insanlığımızın en belirleyici unsuru olduğunu, hepimiz çok iyi bilmekteyiz. İşte ahlâkî hayatımızla, yükümlülüklerimizle ilgili olarak; gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda bize yardım edecek olan felsefe disiplini, *etik*tir.

(v) Bir toplum içinde yaşadığımıza ve başka insanlarla ilişki içinde bulunduğumuza göre, hayatımızın niteliği başkalarının davranışlarından etkilenir. Kendimizi ve kimliğimizi ancak farklı hayat tarzlarına saygılı, hoşgörüsü gelişmiş, özgürlükçü bir toplumda ifade edebiliriz. Geleceğimiz, içinde yaşadığımız toplumun bize sağladığı eğitim ve iş imkânlarına bağlı değil midir? Belli bir yönetim biçiminin oluşturduğu temel üzerinde, bireyleri barış ve işbirliği içinde yaşayan bir toplum için birtakım kural ve genel yasaların gerekli olduğunu hemen hepimiz fark ederiz. Bize bu konuda yardım eden felsefe ise, *siyaset felsefesi*dir. Söz konusu felsefe disiplini ya da alanı, farklı yönetim tarzlarını konu edinir; hangi yönetim biçiminin diğerlerinden daha iyi olduğunu araştırır. Politik düzenin hangi ilkeler üzerinde inşa edilmesi gerektiğini ele alır.

(vi) Hepimizin amacı, daha nitelikli bir hayat değil midir? Varoluşumuza anlam ve değer katan şeylerin başında, güzellik arayışı gelmez mi? Doğadaki güzellik ile sanat alanındaki güzelliğin birbirinden nasıl ayrıldığını, estetik tutumun kendine özgü farklılıklarının ne olduğunu, estetik değerin kurucu özelliklerinin nasıl tanımlanabileceğini bilmek isteriz. Sanat eserini belirleyen değerlerin öznel mi, yoksa nesnel mi; göreli mi yoksa mutlak mı olduğu konusu üzerinde sıkça durduğumuz bir tartışma konusu değil midir? Estetik nesnelerin ebedî birtakım formları mı, bütünlüklü bir hayatı mı, duyguları mı, yoksa belli varoluş imkânlarını mı ifade ettiği konusu kadar çokça tartışılmış bir konu var mıdır? İşte bütün bu soruları ele alıp tartışan felsefe disiplini, özellikle güzellik konusu üzerinde yoğunlaşan ve bu arada sanatın mahiyeti üzerinde duran *estetik*tir.

(vii) Düşüncemiz bu sınırlarda kalmaz; kendimizin ve içinde yaşadığımız toplumun sınırlarını aşmamız, çoğu zaman bir zorunluluk olur. Hayatımızı şimdi ve burada, maddî olanla anlamlandırıp, temellendirmemiz söz konusu olamayacağı için, işte böylesi anlarda, bir bütün olarak evren, bu dünyadaki ya-

şamımız, dünyadaki hayattan sonrası, Tanrı'nın varoluşu üzerinde düşündüğümüz olur. Felsefenin bize bu konularda yol gösterecek dalı, *din felsefesi*dir.

Felsefenin birbirinden önemli bu sekiz dalını, eğitim felsefesi veya hukuk felsefesi gibi son derece önemli bazı felsefelerle zenginleştirmek kadar; aslında varlık, bilgi ve değer gibi üç ana konu etrafında yeniden organize etmek de mümkündür. Çünkü bilim, son çözümlemede, belli özellikleri olan bir bilgi bütününü tanımlar; öte yandan, dil felsefesi de, bilgiyi ileten, düşünceleri somutlaştıran dilin kendisi ve dilsel araçlar üzerinde yoğunlaşır. Bu yüzden, konuları her ne kadar ayrı olsa da, bu üçünü birlikte düşünmek mümkün olabilir. Aynı şekilde etik, siyaset felsefesi, estetik ve din felsefesi de, buradaki amaçlarımız açısından birlikte ele alınabilir. Zira, bu disiplinlerin konuları ne kadar farklı olursa olsun, onlar *değer ortak paydası*nda birleşirler. Örneğin, *etik "olan"la uğraşmaz*; onun işi, insan davranışını betimlemek veya açıklamak değildir. Bu, psikoloji biliminin işidir; etik, bunun yerine *"olması gereken"*le uğraşır, insanın ahlâkî yükümlülüklerini ele alır.

Aynı durum siyaset felsefesi için de geçerlidir; o, siyasal partileri ele almaz, politik düzeni çözümlemez; örneğin, birey devlet ilişkilerinin şu ya da bu ülkede nasıl olduğunu araştırmaz. Bunu yapacak olan entelektüel disiplin, siyaset bilimidir. Oysa, siyaset felsefesi *"normatif"* bir disiplindir. Bu yüzden, o, "normlar"la, "olması gereken"le meşgul olur, ideal politik düzenin nasıl olması gerektiğini ele alır, en iyi yönetimin temel öğelerini araştırır. Bunun, aynı şekilde değerle ilgili olan din felsefesi için de geçerli olduğu açık olmalıdır. Bir Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu, insanın ve dünyanın değer yapısını doğrudan etkiler. Bunu en açık gören kişinin, "Tanrı yoksa eğer, her şeye izin vardır" diyen ünlü Rus romancısı ve düşünürü Dostoyevski olduğunu herkes bilir. Gerçekten de, Tanrı yoksa eğer, manevî hayat, imkânını veya önemli bir dayanağını yitirir. Bu durumda, ona kaba güç ve çıkar ilişkileri egemen olacağı için, dünyada adalete, doğruluğa ve iyiliğe yer açmak, en azından pek kolay olmaz.

Buradan da anlaşılacağı üzere, felsefenin bütün disiplinleri, onun üç klâsik konusundan türetilebilir. Bu üç ana konu, *varlık, bilgi ve değer*dir. Felsefenin en temel üç dalı ya da disiplini de, sırasıyla metafizik ya da ontoloji, epistemoloji veya bilgi kuramı

ve etik ya da ahlâk felsefesidir. Bu disiplinlerin temel olmaları, onların felsefenin iki bin beş yüz yıllık tarihinde hep varolmuş olmaları anlamına gelir. Gerçekten de ilk ortaya çıkan felsefe disiplini, metafizik ya da varlık felsefesi olmuştur; nitekim, Thales ve Anaximandros gibi ilk Yunanlı düşünürler "neyin gerçekten var olduğunu" anlamaya çalışırken, görünüşün gerisindeki gerçekliği aramış, geçip giden tek tek görünüşlerin gerisinde, *arkhe* adını verdikleri bir ana varlığın olduğunu düşünmüşlerdir.

Antik Yunan'da etik, doğa felsefesinin başlangıcından ancak yüz elli yıl sonra, Sokrates'le başlamıştır. Gerçekten de, yaz kış ince bir elbise ve çıplak ayakla dolaşan Sokrates, Atinalılarla ahlâkî kavramlar üzerinde felsefî tartışmalarda bulunmuştur. Atinalılara ahlâkî konularda, derin bir bilgisizlik içinde olduklarını göstermeye çalışırken, "*Bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir*" diyen ve, Atinalıları moral bilgi yoluna sokmaya çalışan Sokrates'in, beşinci yüzyıl Atina'sındaki politik ve etik krizi teşhis ettiği, bu krizi aşmanın etik yollarını ele aldığı, insanları neyin gerçekten iyi olduğunu aramaya ve "*ruhlarına özen göstermek*" için çalışmaya davet ettiği için, etiğin kurucusu olduğu söylenebilir.

Epistemoloji ise ancak, Sokrates'in öğrencisi Platon'la başlamıştır. Başka bir deyişle, felsefe tarihinde bilgi felsefesini, bir felsefe disiplini olarak kuran filozof Platon'dur. Çünkü, ilk kez Platon, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini araştırmıştır; yine Platon, insan bilgisinin kaynağını, bilginin doğruluğu konusunu ilk ele alan düşünürdür. Başka bir deyişle, insanın bilgiye ulaşırken kullandığı güç ve yetilerin güvenilirlik ve yeterliliklerini sorgulamaya tarihte ilk kez olarak Platon teşebbüs etmiştir. Bilgimiz, gerçekte neye dayanmaktadır? Bilgilerimiz duyularımıza mı, yoksa aklımıza mı dayanır? Duyularımızın bizi gerçeklikle ilişkiye sokabileceğinden emin olabilir miyiz? Zihinsel faaliyet ve işlemlerimiz güvenilir mi? Bilgi nasıl tanımlanabilir? Platon, demek ki kendisine dış dünya hakkında düşünme ve spekülasyonda bulunma izni vermezden önce; yetilerimizi, zihinsel faaliyetlerimizi ve işlemlerimizi çözümlemenin ve sınamadan geçirmenin zorunlu olduğu sonucuna vardığı için epistemolojinin kurucusu olarak görülür.

Fakat İlkçağ felsefesinden çıkıp, farklı çağları, bu üç felsefe disiplini bakımından karşılaştırdığımızda, şunları söylememiz

gerekir: İlkçağ ile Ortaçağ felsefesinde, önce metafizik gelmiş, epistemoloji onu izlemiştir. Yani, gerek İlkçağ ve gerekse Ortaçağ'da filozof varlıktan hareket eder; onun önce varlığını kabul edip, sonra nasıl bilinebileceğini araştırır. Oysa, modern felsefede, önce bilgi felsefesi gelir; varlık felsefesi ancak bilgi konusu çözüme kavuşturulduktan sonra söz konusu olur. Buna göre, modern felsefede bilen özneden hareket edilir. Bunu bize en iyi, modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes göstermektedir; gerçekten de, onun felsefesinin ilk doğrusu "Düşünüyorum, o hâlde varım" önermesidir. Modern felsefede bilgi felsefesinin öne çıkışını kanıtlayan bir başka olgu da, on yedinci yüzyılın en önemli iki akımının *rasyonalizm* ve *ampirizm* olması olgusudur. Bunlar bilgi felsefesinde, bilginin kaynağıyla ilgili iki ana akımı gösterir.

Etik, felsefe tarihinde, Sokrates'ten itibaren hep önemli bir yer işgal etmiştir. Ama onun öne çıktığı dönem, yirminci yüzyıldır. *Yirminci yüzyıl etiğin sadece öne çıktığı değil, fakat aynı zamanda çıkması gereken dönemdir.* Çünkü, yirminci yüzyılda, iki büyük dünya savaşı ile bir dolu bölgesel savaşta elli milyon insan öldürülmüştür. Bir nükleer savaş dehşetinin eşiğinden dönen dünyada, bugün bir "medeniyetler çatışması"ndan söz edilmektedir. Bu yüzden, *dünyanın bugün ana problemi, insan ve değer problemidir.*

Felsefenin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Felsefenin, insanın hayatında felsefe kadar önemli bir yer tutması gereken diğer disiplin veya bilgi türleriyle yakın ve doğrudan bir ilişkisi vardır. Çünkü *din, bilim, felsefe ve sanat gerçekte, aynı dünyayı anlayıp değerleme ve yorumlamanın farklı yollarıdır.* İşte bu yüzden, özellikle Ortaçağ'da din ile felsefe arasında yakın bir ilişki olmuştur. Nitekim, Müslümanlar, İslâmiyet'in doğuşundan çok kısa bir süre sonra, Yunan bilimi ve felsefesini hemen almış, bütün felsefe eserlerini Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Aynı şekilde, Hristiyanlar da, başlangıçta uzak durdukları Yunan felsefesini Müslümanlardan alıp, onu bir daha hiç terk etmemişlerdir. Aynı durum bilim felsefe ilişki-

si için de geçerlidir. Başka bir deyişle, felsefe bilimden yararlandığı gibi, bilim de felsefeden yararlanmıştır.

Bununla birlikte, bu *dört disiplin arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmaması gerekir.* Daha doğrusu, söz konusu ilişkinin doğru kurulması, sadece insanlar için değil, fakat kültürler için de büyük bir önem taşır. Bunlardan biri mutlaklaştırılır ve diğerleri göz ardı edilirse, insanın veya toplumun hayatında onulmaz yaralar açılır. Sanatı ihmal eden bir insan ya da toplum düşünelim; onun hayat damarlarından biri, kesinlikle kopmuştur. Aynı durum, felsefe için de geçerlidir. İnsan, "Benim bilimim var, felsefeye ihtiyacım yok!" diyemez; derse, hata eder. Çünkü, bilim bize nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyemez. Bu dört disiplin arasındaki ilişki, öyleyse, bir indirgenme ilişkisi asla olmamalıdır. Hem bilim ve hem de felsefe, hem din ve hem de sanat, insan var olduğu sürece var olacaktır: Onlar, insanın çok yönlülüğünün ve farklı ihtiyaçlara sahip olmasının bir ifadesi olmak durumundadırlar.

Felsefenin bu disiplinlerden biri ya da diğerine indirgenemeyeceğini görmek için, onun tek tek bilim, din ve sanatla ilişkisini ele almakta yarar vardır.

Felsefe - Bilim

Felsefenin yoğun bir ilişki içine girdiği disiplinlerin başında, bilim gelir. Özellikle Mısır ve Mezopotamya'da, günümüzden yüzyıllar önce (milattan önce 2000'li yıllardan itibaren) var olan matematik, astronomi ve tıp, bilimin felsefeden daha eski bir geçmişe sahip olduğunu gösterir. İlk bilimlerin geometri ve astronomi olduğu kabul edilmektedir. Antik Yunan'da ise, bilim ile felsefe milattan önce altıncı yüzyıldan itibaren birlikte var olmuştur. Nitekim, Pythagoras ve Aristoteles başta olmak üzere, pek çok Yunan düşünürü aynı zamanda birer bilim adamıydı.

Bilim ile felsefe arasındaki yakın ilişki, on yedinci yüzyıldan sonra da devam etmiştir. Başlangıçta felsefe içinde yer alan bilimler, Yeniçağ'da, felsefeden kopmaya başlamışlardır. Fakat bu kopuş döneminde bile, Galile ve Newton gibi büyük bilim adamları, aynı zamanda birer filozof olarak değerlendirilmiştir.

İşte bu yakın ilişkiden dolayı, ikisi arasındaki ortaklığı sağlayan bir ayrı disiplin ortaya çıkmıştır: *Bilim felsefesi*.

Bilim ve felsefe, bu yakınlığa rağmen, iki ayrı disiplin meydana getirir. Bu iki disiplin arasındaki benzerlik, şu iki noktayla sınırlıdır: Gerek bilim, gerekse felsefe, insan aklının ürünü olan disiplinlerdir; yani, her ikisinde de rasyonel bir faaliyet söz konusu olur. İkinci olarak, bilim ve felsefeden ikisi de varlığı konu alır. İşte burası, aynı zamanda bilim ve felsefe arasındaki farklılıkların zuhur etmeye başladığı yerdir. Bilimler, varlığı bilmeye ve açıklamaya çalışırken, onu parçalar ve belli bir yönden ele alır. Örneğin, fizik varlığı hareket; biyoloji, canlılık açısından inceler. Oysa, felsefe varlığı parçalamaz, onu bir bütün olarak ele alır.

Hem felsefe ve hem de bilim akla dayalı disiplinler olmakla birlikte, yöntem bakımından farklılık gösterir. Bilimi, kullandığı deneysel yönteme ve matematiksel açıklama tarzına ek olarak, kanıtlama veya ispat karakterize eder. Yani, doğa bilimlerinde kişinin yaptığı keşfi, ulaştığı sonucu kanitlaması gerekir. Formel bilimlerde ise, kanıtlamanın yerini ispat alır. Bu yüzden, bilimin ulaştığı sonuçlar, herkesi bağlayan genel geçer sonuçlardır. Felsefede de, filozof akıl yürütür veya birtakım argümanlar geliştirir. Ama bu ***akıl yürütme veya argümantasyon, bir kanıtlama ya da ispattan ziyade, bir gerekçelendirme veya haklılandırma işlemine karşılık gelir***. Bu yüzden, felsefede, matematiksel bir teorem veya bir fizik yasasıyla aynı düzeyde "doğrular" yoktur; işte bundan dolayı, felsefede herkesi bağlayan genel geçer sonuçlar olamaz.

Öte yandan, bilim "ölçmek" ister; onda, bilgi, formüllerle ifade edildiği veya nicelleştiği ölçüde, bilimseldir. Dahası, ***bilime, Yeniçağ'dan itibaren, "güç" düşüncesi eşlik etmeye başlamıştır***. Yani, insanoğlu bilime sahip olduğu ölçüde, doğal ve sosyal çevreyi kontrolü altına alabileceğini düşünmüş ve bunda da, yanılmamıştır. Başka bir deyişle, on yedinci yüzyılın meşhur Bilimsel Devrimi'nden sonra, doğa bilimlerinde deney yoluyla test edilebilir bir bilgi birikimi gerçekleşmiş ve bu birikim, teknolojinin doğuşuna yol açmıştır. Felsefede, ***böyle bir pratik çıkar ya da yarar düşüncesi yoktur; onun temelinde, aslında yeni bilgi üretme arzusu da bulunmaz. Onun temelinde, insanın anlama ve gerçeği görme arzusu bulunur; yani felsefeyi, çıkar gözetmeyen bir bilgi anlayışı harekete geçirir***. Çünkü, insan yalnızca çıkara

ya da yarara yönelik bir varlık değildir. İnsan, evrenin yapı ve düzenini, yaşamanın değer ve amacını, iyilik, adalet ve güzelliğin anlamını bilmek ister. Felsefe, işte bu isteği karşılama çabasıdır ve onun yerini hiçbir şey alamaz.

Felsefe - Din

Felsefeyle din arasında da, tarih içinde, yakın ilişkiler olmuştur. Tarihsel açıdan, önce gelen, elbette dindir. Bu, Batı için olduğu kadar, Doğu, yani Çin 've Hint uygarlıkları için de geçerlidir. Yunan'da mitolojik açıklamalara bir alternatif olarak gelişen felsefe, gelişimini hep dinden bağımsız olarak sürdürmüştür. Ama o, Ortaçağ'da dine yaklaşmış, gerek İslâm ve gerekse Hristiyan felsefesinde, dinsel inançları anlaşılır kılmak ve temellendirmek için kullanılmıştır.

Gerçekten de, dinlerin baştan sona rasyonel oldukları söylenebilir. Onlar, bu rasyonaliteyi, elbette, kendilerine borçludurlar. Çünkü her din, bir düzen hipotezi veya kabulüne dayanır; ve düzen, ister doğada ve ister toplumda olsun, hep rasyonel bir şeydir. Dinler, işte bu düzeni Tanrı'nın eylemiyle açıklarlar. Dolayısıyla, hem felsefe hem de dinin, varlığa genel bir açıklama getirdiği söylenebilir. Bunun dışında, din ve felsefe, yöneldikleri amaç bakımından da benzerlik gösterir. Çünkü, her ikisi de varlık ve değer bakımından temel olanı bulmaya çalışır. Gerek din, gerekse felsefe yüksek amaçlara işaret eder.

Söz konusu benzerlikler bir tarafa bırakılacak olursa, felseleyle din arasında bazı farklılıkların da olduğu söylenebilir. Bütün büyük dinler, vahiyden çıkmışlardır; yani, dinlerde, Tanrı kendisini peygambere gösterip, doğruları insanlığa, onun aracılığıyla iletir. İşte bu, *dinin temelinde, insanın kendine yeter olmadığı ve Tanrı'nın rehberliğine ihtiyaç duyduğu inancının* bulunduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, insan, dinin bakış açısından, birtakım dinî ve ahlâkî doğruları, kendi başına bulamaz. Bu yüzden, *dinde temel tavır, mutlak teslimiyettir; dindar kişi, Tanrı'nın arzusu önünde, alçakgönüllülükle boyun eğen kişidir.* Bundan dolayıdır ki, dinî hakikatler sorgulanamaz, tartışılamaz. Çünkü, burada sorgulama veya tartışma imanın özüne aykırı düşer; dinin gerektirdiği teslimiyetle çelişir. Fakat bu, elbette dinin, dinî doğruların akıl dışı, akla aykırı olduğu anla-

mına gelmez. Dine özgü tutum sergilendikten sonra, dinî doğruları akıl yoluyla anlamak ve temellendirmek, kesinlikle mümkün olur. Bu, özellikle bir "akıl dini" olduğu kabul edilen İslâmiyet için fazlasıyla geçerlidir. Hatta, Tanrı'nın "baba, oğul ve kutsal ruh" diye üç ayrı varlık olarak kendini gösterdiğine inanan Hristiyanlıkta bile, dinî inançları akıl yoluyla anlaşılır kılma çabası verilmiştir. Bu yüzden, din felsefesi adını verdiğimiz felsefe disiplini, biraz da, dinî doğruları akıl yoluyla açıklama ve anlaşılır hâle getirme gayretinin bir ifadesi olmak durumundadır.

Dinin kaynağı, şu hâlde, ilahîdir; oysa, felsefenin kaynağında insan vardır. Dinle kıyaslandığında, felsefe, hemen tamamen akla dayanır. Samimî dindarla karşılaştırıldığında, felsefeci, mağrur biri olarak görülebilir. *Demek ki, felsefeyle din arasında, amaç bakımından tam bir benzerlik olmasına rağmen, iki alan birbirinden kaynak ve yöntem bakımından farklılık gösterir.* Buna göre, evreni açıklamayı, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemeyi amaçlayan dinin kaynağında, Tanrı veya bir Tanrı inancı bulunur. Söz konusu inanç dinde, vahiy ve kutsal kitap yoluyla temellenir. Dinde, temel iddiaların doğruluğundan şüphe etmeye yer yoktur.

Felsefe de dinle benzer amaçları paylaşsa da, sadece insana ve insan aklına dayanır. Felsefede bütün iddialar, akıl yoluyla tartışılır ve gerekçelendirilir. Dinde, bütün inançların mutlak olduğu yerde, felsefede mutlak hemen hiçbir önerme yoktur. Çünkü felsefeyi doğuran şey, eleştirel ya da kritik zihniyettir. Felsefeyle din arasında, ulaşılan sonuçlar bakımından da benzerlik vardır. Hem din, hem de felsefe insanın içinde yaşadığı evreni anlama, ona anlam kazandırma isteğine cevap verir. Sonuçta, din insana manevî bir huzur, felsefe ise entelektüel bir haz verir.

Felsefe - Sanat

Felsefenin sanatla da bazı ortak noktaları vardır. Örneğin felsefe gibi sanat da, dış dünyayı konu alır. Her ikisi de, yöneldikleri bu varlık alanını yansıtır ve yorumlar. Bununla birlikte, ikisi de dünyayı kopya etmez, onu, bir anlamda yeniden yaratır. Bu, sanatın da felsefenin de, "görünüş"ün gerisindeki "gerçekliğe"

nüfuz ettiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, sanat da, aynen felsefe gibi, görünüşlerin altına gizlenen bir dünyayı açığa vurmayı çalışır. Bu açıdan bakıldığında, gerek felsefe, gerekse sanat yaratıcı faaliyetlerdir.

Fakat, felsefeyle sanat arasındaki farklılıklar, benzerliklerden daha belirgindir. İnsan, felsefede, hemen tamamen aklına ve akıl yürütme gücüne dayanır. Felsefe, bu yüzden, daha çok insan aklına hitap eder. O, sonuçta, insana doğru ve sistematik düşünme alışkanlığı kazandırır. Oysa, sanat, akıldan ziyade, yaratıcı sezgiye, hayal gücüne dayanır; bu, hem sanatçı, hem de sanat eserinin alımlayıcısı için, böyledir. Sanatın alımlayıcısı da, bir tabloya bakarken, bir şiir okurken, sezgisine ve duygularına dayanır.

Öte yandan, sanatın temelinde "güzel olan"ı yakalama ve ifade etme, güzellik yaratma vardır. Nihayet, sanat, insanın güzellik ve beğeni duygusunu geliştirir. Oysa, felsefe daha çok insanın eleştirel tavrını, düşünme yeteneğini geliştirmeye yarar.

Felsefenin Değeri

"Felsefe" sözcüğünü işiten pek çok insanın ilk tepkisi, biraz da alaycı bir dille, felsefenin hiçbir işe yaramadığını söylemek olur. Günümüzde, çok sık rastlanan bir başka yanılgı veya önyargı da, işte budur. Felsefeden maddî değerlerin ve zenginliklerin meydana getirilmesine doğrudan katkıda bulunması, elbette beklenemez. Üstelik, maddî zenginlik ve refahın insanın değer verdiği yegâne şey olmadığını da unutmamak gerekir. Gerçekte, insanlar refahı ve maddî değerleri, bizatihi kendileri için değil de, mutluluğa götüren yolda, birer araç oldukları için isterler.

Felsefenin Bireysel Düzeydeki İşlev ya da Katkıları: Bu bağlamda, felsefe de, mutluluk amacı için bir araç olabilir. Nitekim, her insan maddî zenginliklere sahip olmaktan haz duymaz. Bazı insanlar, tefekkürde bulunmaktan, yani derin düşünmekten, insan yaşamının anlamını araştırmaktan haz alır. Bu hazza yabancı olan insanlar bile, onun nitelik yönünden oldukça zengin bir yaşantı olduğunu kabul ederler. Demek ki, *felsefe her şeyden önce insana entelektüel bir keyif, manevî bir haz verir.*

İnsanın sadece bir vücuttan ibaret olmadığını, onun aynı zamanda tinsel bir varlık olduğunu dikkate alırsak, bu durum daha açık hâle gelir. İnsan, amacına, sadece maddî ihtiyaçlarını karşılayarak ulaşamaz; onun manevî ihtiyaçlarını da tatmin etmesi gerekir. İnsanın manevî ihtiyaçlarının en başında ise, merakını giderme, öğrenme, evreni ve kendisini anlama, şu dünyada geçen yaşamını anlamlandırma isteği vardır. Bu isteği de, büyük ölçüde felsefe karşılayabilir.

Gerçekten de *felsefe, insanın kuşatıcı bir bilgi veya kapsayıcı bir kavrayışa ulaşma talebine cevap verebilen yegâne disiplin olmak durumundadır.* Hayatının akışı içinde kendi öz kaynakları dışında başka yerlerden çoğu zaman ilintisiz inanç ve bilgiler, tercih ve eylem tarzları edinen insan varlığı, hayat, dünya ve toplum karşısında belli bir tavır geliştirmek, bu tavrı yaşamının temeline yerleştirmek için söz konusu dağınık materyali tutarlı bir yapı içinde sistematize etme ihtiyacı duyar. Bunu ise, söz konusu materyalin unsurları üzerine geliştirilebilecek eleştirel ve sorgulayıcı düşünüm ile ancak felsefe sağlayabilir.

Felsefe, şu hâlde, bireyin hayatında, özsel diye niteleyebileceğimiz birtakım işlevler gerçekleştirir. Zira, felsefe, her şeyden önce, insan olarak varoluşumuzun anlamıyla ilgili bazı temel soruları ele alır. Biz insanlar, zaman zaman "Niçin bu dünyadayım?", "Hayatımın bir amacı var mı?", "Bir şeyi doğru ya da yanlış kılan nedir?", "Zihin bedenden farklı mıdır?", "Ölümden sonra insana ne olur?" türünden felsefî sorular sorarız. İçimizden her birinin bu felsefî sorular üzerinde düşünmesinde, varoluşumuzu anlamlandırmak bakımından, büyük yarar vardır. Nitekim, Sokrates, günümüzden tam iki bin beş yüzyıl önce "incelenmemiş, sorguya çekilmemiş bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını" söylemekteydi.

Felsefe, bu dünyadaki hayatımızda, yolumuzu kaybetmememizi sağlayan en önemli araçtır. Yirminci yüzyılın ünlü filozoflarından Wittgenstein, bir başka benzetmesinde, insanın bu dünyadaki durumunu bir şişe içindeki sineğin durumuna benzetmiştir. Ona göre, şişenin içine sıkışmış olan sinek şişeden dışarı çıkmak ister, fakat bunu nasıl başarabileceğini bilmez. Felsefenin esas görevi, sineğe şişeden nasıl çıkacağını göstermektir. Wittgenstein'in bu benzetmesine göre, biz insan varlıkları bu dünyadaki hayatımız sırasında, zaman zaman kendimizi kapana kıstırılmış hisseder ve yolumuzu bulmakta güçlük çeke-

riz. İşte *felsefe, biz insan varlıklarının kapana kıstırılmışlık duygusundan kurtulmamızı sağlar, yönümüzü bulmamıza yardım eder.*

Felsefe, söz konusu özsel işlevlerine ek olarak, eğitimsel açıdan da önemli bir işlevi gerçekleştirir. Felsefe, *insanı birçok konuda doğru ve açık seçik, neden-sonuç ilişkileriyle ve argümantatif olarak düşünebilmeyi öğretir.* Felsefî düşüncenin yöntemleri, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri hazırlar. Böyle bir düşünce türü, insanın bir probleme birçok yönden bakabilmesini, sorunlara ön yargısız yaklaşabilmesini sağlar; o, insanın hiçbir şeyi mutlaklaştırmayıp, her şeyi eleştiri süzgecinden geçirebilmesini sağlar.

Felsefenin Toplumsal Düzeydeki Katkıları: Felsefe, genel bir düzlemde veya toplumsal platformda da çok önemli hizmetler sağlar. Günümüzde, kimi eksiklerine karşın, demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu hemen herkesçe kabul edilmektedir. *Felsefe, işte bir yönetim biçimi olarak demokrasinin gelişmesine ve işleyişine önemli katkılar yapar.* Zira, demokrasi, insanlar eleştirel bir bakış açısına sahip oldukları zaman, işler; demokrasi kültürü, insanlar, olan biteni farklı yönlerden görebilmeyi, kendilerini ve başkalarını sorgulayabilmeyi öğrendiklerinde, yerleşir; demokrasi ancak, insanlar bağnaz olmayıp, önyargısız ve hoşgörülü olabildikleri zaman, yürür. Ötekine de bir değer, en azından eşit saygı ve muameleyi hak eden bir ahlâkî değer olarak bakabilmeyi, sadece felsefî bir bakış öğretebilir. İnsanlara bu temel alışkanlıkları ve erdemleri kazandıracak olan şey de yalnızca felsefedir, felsefî bir bakış açısıdır.

Bunu felsefenin uygarlık tarihi boyunca, insan, toplum ve en nihayetinde evren konusunda farklı tutumları cisimleştiren çok sayıda önemli düşünce hareketine verdiği ilham yoluyla kaydettiği yoğun etkide kolaylıkla görebiliriz. Örneğin, varlık görüşü açısından materyalizmi, epistemolojide ampirizmi, politik açıdan kozmopolitanizmi ve etik açıdan savunduğu metanet, sabır ve tevekkül gibi değerleriyle Stoacılık, eski çağlarda Roma İmparatorluğu'nun resmî ideolojisine en açık desteği sağlamıştır. Yine, hayli sofistike ve derinlikli sistemler meydana getiren Hristiyan teolojisiyle İslâm ilahiyatına en büyük etkiyi, önce Platon ve Plotinos'un, sonra da Aristoteles'in yaptığı herkesin malûmudur. Bundan öte, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi filozoflar İslâm'ın kültürel mirasının en değerli unsurlarını yaratmış-

lardır. Batı'da ise, Aquinalı Thomas'ın akılcılığını reddederken, onun rasyonel bilgi anlayışını doğaya ilişkin deneysel sezgi ve bilgiyle sınırlayan Ockhamlı William'ın nominalizminin, özellikle izleyicisi Buridan aracılığıyla modern dünyanın mekanik doğa telakkisinin oluşumunda ne kadar etkili olduğu herkesçe bilinir.

Rönesans hümanistlerinin en büyük esin kaynağının Platon olmuş olması olgusunu bir yana bıraksak bile, fizik kuramı bir süre sonra Newton tarafından gölgelenecek olan Descartes ile "bilginin güç olduğunu" olabilecek en açık bir biçimde ifade eden Francis Bacon'un on yedinci yüzyılın Bilimsel Devrimi'nde oynadığı rol nasıl göz ardı edilebilir? Hobbes ve Hume gibi düşünürlerin "deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulama" teşebbüslerinin sosyal bilimlerin doğuşuna verdiği kuramsal ve ideolojik destek, bugün herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat esas liberalizmin yaratıcısı olan Locke, modern dünyanın politik açıdan kuruluşunda en büyük ilham kaynağı olmuştur. O, sadece İngiltere'de şanlı 1688 Devrimi'nin ideologu olarak kabul ve saygı görmekle kalmadı, yeni kurulan Amerika'nın Bağımsızlık Bildirgesi'ne ve bu arada özellikle Voltaire yoluyla 1789 Fransız Devrimi'ne giden yolu açan isim oldu. Gerçekten de Locke'tan yoğun bir etki alan Fransız Aydınlanmacıları, mutlak monarşiye ve monarşinin ideolojik aygıtı veya payandası Kiliseye yönelik sert eleştiri ve muhalefetleriyle, Devrim'e çıkan yolu sabırla ördüler.

Gerçekte romantizmin de kaynağında felsefe vardır. Onun duygu ve özellikle yaratıcı ruhların özgürleşimi üzerine yaptığı vurgu, doğrudan doğruya aynı zamanda Devrim'in Jakoben evresinin en büyük kaynağı olan Rousseau'dan çıkar. Romantizmin analitik olmayan, daha yüksek akıl anlayışı Fichte ve Schelling gibi Kant-sonrası Alman idealist düşünürleri tarafından miras alınmış ve aynı çizgi üzerinde bulunan Herderci "halkların biricikliği nosyonu"nun da etkisiyle, en nihayetinde Fichte ve Hegel'de on dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliğini hazırlamıştır. Öte yandan, doksanlı yıllarına başına kadar dünyanın yaklaşık üçte biri komünist rejimler tarafından yönetiliyordu. Bu rejimlerin yöneticilerinin, çarpıtarak ve yozlaştırarak hayata geçirmeye çalıştıkları ideolojinin kaynağında ise, Marx ve Engels gibi düşünürler vardı.



BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ

Felsefenin en temel alanı ya da disiplini, hiç kuşku yok ki, epistemolojidir; epistemoloji, felsefenin bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin imkânını, kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen dalını meydana getirir. "Bilgi" anlamına gelen Yunanca *episteme* ve "bilim", "açıklama" anlamına gelen *logos* sözcüklerinin bir birleşiminden meydana gelen terimin ifade ettiği disiplin olarak epistemoloji, kendi içinde, en azından klâsik anlayışlarda, bilgi kuramı ve mantık diye iki alt dala ayrılır.

Mantık ve Epistemoloji Arasındaki İlişki: *Epistemolojinin ana gövdesini bilgi kuramı oluşturur; mantık ise, bu gövdenin şekline veya dile getirilme tarzına karşılık gelir*. Başka bir deyişle, bilgi kuramı ana içeriği, mantık da formu oluşturur. Bunun nedeni, bütün bilgilerimizin, en sıradan ve yalın bilgilerimizin dahi, belli bir akıl yürütmeye dayanmasıdır. Örneğin "elektrik düğmesinin kapının sağında olduğu" bilgisi kadar, sıradan bir bilgi olamaz. Ama bu bilgi kırıntısı bile, şimdiye kadar yaptığımız gözlemlere, elektrik düğmesinin odanın girişinde, kullanıcının en kolay ulaşacağı bir yerde olması gerektiği akıl yürütmesine dayanır. Onu, kapının solunda ve arkasında olacak bir elektrik düğmesinin, işlevi fayda olan teknik ya da mühendislik bilgisine aykırı olduğu tespiti doğurur. Geçmiş gözlemlere dayalı bu bilgi, hemen aklımıza geleceği üzere, tek teklerden genele giden tümevarımsal bir akıl yürütmenin ürünü olan bir bilgi-

dir. Girişe uzak, kapının arkasındaki elektrik düğmesinin teknik bilginin mantığına aykırı olduğu saptaması ise, çok basit bir tasımın ürünüdür.

Demek ki, mantık hem bilginin oluşturulmasında, hem de bilginin ifade edilmesinde çok önemli bir rol oynar. Çünkü insanlar, her akıllarına geleni söylemezler; onların her söyledikleri bir bilgi olmaz. Söylenenin her durumda, belli bir akıl yürütme temeli üzerinde, uygun bir şekilde ya da form içinde söylenmesi gerekir. Bunu sağlayan da, mantıktır. Çünkü mantık adını verdiğimiz bilim, doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyar. O, geçerli akıl yürütmeyi yöneten ilkelerin formel bilimidir. Mantık bize, bilginin nasıl ifade edileceğini gösterirken, önermeleri açıklar, onların hangi akıl yürütmelerin sonucu olduğunu gösterir.

Doğru diye niteleyebileceğimiz bilgileri ifade eden şu iki önermeyi ele alalım: "Tüm babalar erkektir" ve "Isıtılan metaller genleşir." Bunlardan birincisi, mantıksal analizle elde edildiği için, *analitik* bir önermedir. Onda, "erkeklik" özelliği ya da yüklemi, "babalık" kavramında ya da konusunda içerilir. "Baba" kavramını analiz ettiğimiz zaman, onda "erkeklik" özelliğinin içerildiğini görürüz. Erkek olmayan kişi, baba olamaz; bu yüzden, o, deneyime dayanmayan bir önermedir. Yani, onun doğruluğuna karar vermemiz için, deneyime başvurmamız gerekmez. O, "baba" kavramının tanımı gereği doğru olan bir önermedir. Bu yüzden, onu *a priori* (deneyime dayanmayan) bir önerme olarak tanımlarız. Buna karşın, metallerin ısıtıldıkları zaman genleştiklerini dile getiren önerme, sentetik bir önermedir. Çünkü, o, mevcut bilgimizi arttıran bir önerme olmak durumundadır. Metalde, "genleşme" özelliğinin olup olmadığını görebilmek için, deney yapmamız gerekir. Bundan dolayıdır ki, o, *a posteriori* (deneyime dayanan, tecrübeden sonra gelen) bir önermedir.

Mantık, bu analizi sadece önermeler için değil, esas akıl yürütmeler için yapar. Ve unutulmamalıdır ki, bütün bilgilerimiz bir akıl yürütmeye dayanır. Bu argüman ya da akıl yürütme farklı şekiller alabilir. Buna göre, "şimdiye kadar içtiğimiz bütün sütlerin bizi beslediği gözleminden, bozuk olmayan sütün insanı beslediği" genel sonucunu çıkartıyorsak, burada kullanılan akıl yürütme *tümevarımsal* bir *akıl yürütme*dir; fakat "bütün insanların ölümlü olduğu bilgisinden, bir gün gelip kendimizin

de öleceği" sonucunu türetiyorsak, burada kullandığımız argüman ya da akıl yürütme *tümdengelimsel* bir *akıl yürütme*dir. Öte yandan, iki şey arasındaki çok sayıda benzerlikten yola çıkarak, birinde gözlemlediğimiz bir başka özelliğin diğerinde de olması gerektiği sonucuna varırsak, bu kez kullandığımız akıl yürütme bir *analoji* (benzerliğe dayalı akıl yürütme) olur.

Bu şekilde bilgi kuramı ve mantık diye iki alt dala ayırdığımız epistemoloji, bilgi kuramı başlığı altında, mantığın formunu, genel analitik çerçevesini kurduğu ana yapı ya da içeriği ifade eder. İşte bu temel yapı ya da malzeme, *günümüzde önermesel bilgi üzerinde yoğunlaşırken; esas itibarıyla bilginin nasıl tanımlanacağı, bilginin temel özelliklerinin ne olduğu sorularına tatmin edici bir yanıt getirmeye çalışır*. Söz konusu ana gövde bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklılandırılacağı, bilginin kuşkuculuk karşısında nasıl temellendirileceği sorularına getirilebilecek alternatif yanıtlar üzerinde durduktan başka, bilginin kaynağı ya da sınırlarıyla ilgili problemleri çözmeye çalışır.

Epistemolojinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi: Epistemoloji hemen çoğu felsefeciye, en azından modern düşüncenin epistemolojiye ağırlık veren yaklaşımından şu ya da bu ölçüde etkilenmiş felsefecilere göre, felsefenin en temel disiplinidir. Bundan dolayıdır ki, *onun diğer felsefe disiplinleriyle, ya da daha doğrusu diğer bütün felsefe disiplinlerinin epistemolojiyle yakın bir ilişkisi vardır*. Bunun da en önemli nedeni, her felsefe disiplininin kendine özgü bir konu alanı olması ve disiplinin bu alanla ilgili olarak hakikî bir kavrayışa ulaşma iddiasıyla ortaya çıkmasıdır.

Gerçekten de, metafizik, etik, bilim felsefesi ve estetik gibi felsefe disiplinlerinin kendilerini belirleyen özel bir konu alanına sahip olmaları kadar açık ve anlaşılır bir şey olamaz; bu konu alanı, metafizik için en genel şekliyle dünyanın nihaî yapısı veya doğası, etik için iyi hayatın özü, ve bilim felsefesi için de bilimsel faaliyet ya da araştırmanın metodolojisi ve sonuçlarıdır. Söz konusu felsefî disiplinlerden her biri, konu alanlarında geçen bilumum kavramlara açıklık, problemlere de çözüm getirme çabalarının sonucunda, sadece alanın farklı bölüm ve problemleriyle değil, fakat bütünüyle ilgili olarak da sistematik bir kavrayışa erişmeyi amaçlar. Kavrayışın sistematik olması,

başkaca şeyler yanında, onun kuşatıcı, tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir ilke ve kabullere bağlı olması anlamına gelir.

Epistemoloji, bütün bu disiplinlerin temelinde yer alır; zira felsefe disiplinleri, konuları ve konularının genel çerçevesi içinde yer alan problemlere yaklaşımları bakımından ne kadar farklılık gösterirlerse göstersinler, ortak bir yön ya da noktada buluşurlar. *Bu ortak nokta ise, bu disiplinlerin tek tek her biri tarafından sergilenen bir talep ya da iddia olarak, konu edinilen alanda hakikate erişme; söz gelimi dünyanın nihaî unsur veya bileşenleriyle, insan için iyi hayatın anlamı ya da özüyle ilgili olarak doğru ve sağlam bilgilere ulaşma arzusu ve hatta iddiasıdır.* Hakikate ulaşma arzusu ve iddiasının gündeme geldiği yerde, epistemolojinin gündeme gelmemesi düşünülemez. Çünkü hakikat iddialarını tartışan, hakikate aklî bir kavrayışla mı, yoksa ampirik yöntemlerle mi erişilebileceğini sorgulayan, bilginin temel unsurlarını ele alan ve insanın herhangi bir alanda doğru bilgiye erişip erişemeyeceğine karar veren tek bir disiplin vardır, o da elbette epistemolojidir.

Epistemolojinin Problemleri

Antik Yunan'dan günümüze kadar olan tarihsel süreç içinde, epistemoloji tarafından ele alınan çok sayıda problem olmuştur. Bilgi konusuna, sadece tarihsel bir perspektiften değil, fakat bilgiyle ilgili problemler açısından ya da sistematik bir tarzda yaklaşıldığı zaman da, başta bilginin doğası, imkânı, kaynağı, sınırları ve türleriyle ilgili problemler olmak üzere, epistemoloji alanını meydana getiren pek çok problem olduğu kolaylıkla görülebilir. Bu problemler, hemen hepsi birbiriyle ilintili olacak şekilde, altı ana başlık altında toplanır.

Bu kategorilerden birincisi *bilginin doğası ve türleri* başlığı altında toplanan problemlerden meydana gelen bütündür. İkinci başlık altında, daha ziyade *haklılandırma*yla ilgili problemler bulunur. Epistemolojik problemlerin üçüncü ana kategorisini *bilginin imkânı*yla, yani bilginin mümkün olup olmadığıyla, mümkünse eğer, hangi alanlarda şüpheye açık olmayan bilgilerden söz edebileceğimizle ilgili tartışmalar oluşturur. Dördüncü kategoride, *bilginin kaynağı*yla, yani bilginin akla mı,

yoksa deneyime mi, yoksa bu ikisinin dışında başka bir melekeye mi dayandığıyla ilgili tartışma ve problemler yer alır. Başka bir başlık altında *bilginin sınırları*yla ilgili problemler yer alırken, son kategoride *bilginin doğruluğu*yla ilgili tartışma ve problemler yer alır.

(i) Bilgi

Bilgi konusundaki tanımlar, yani bilginin özü ya da neliğiyle ilgili tanımlar, esas itibarıyla iki ana başlık altında toplanır. Bunlardan birinci grup tanımlar bilgiyi tanımlarken, *temele bilenin entelektüel edimini veya zihin hâlini ya da ürünü alırlar*; başka bir deyişle, bu kategori içinde yer alan bilgi tanımları için, esas olan öznenin zihinsel durumu ve söz konusu zihin hâlinin belirlediği veya vücut verdiği entelektüel üründür. İkinci grup tanımlar ise, *bilgiyi daha ziyade yöneldiği obje türüyle, yani konusu veya nesnesiyle tanımlar.*

Üç Unsurlu ya da Koşullu Bilgi Anlayışı: Birinci öbekte yer alan standart bilgi tanımı, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogundan gelen "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak bilgi tanımı, ya da aynı anlama gelmek üzere, bilgiyi hem **(i)** gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış ve hem de **(ii)** doğru olan **(iii)** inanç diye tanımlayan meşhur üç öğeli yanıt ya da görüştür. Buna göre, bilginin inanç, doğruluk ve gerekçelendirme gibi üç koşulu vardır; başka bir deyişle, bilgi haklılandırdığımız, doğruluğu lehinde birtakım gerekçelere veya "güvence"ye sahip olduğumuz inanç ya da iddiaları gerekli kılar.

Entelektüel Gelişme Süreci Olarak Bilgi Anlayışı: Bu üç koşullu bilgi anlayışıyla aynı kapsam içinde değerlendirilebilecek bir diğer bilgi anlayışı, bilgiyi hem bilincin gelişme süreci ve hem de söz konusu sürecin incelenmesi olarak tanımlayan bilgi anlayışıdır. Bu *gelişmeci bilgi anlayışı*nın en seçkin örneğini bize Hegel'in bilgi anlayışı temin eder. Gerçekten de Hegel *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin hemen giriş paragraflarında, epistemolojinin konusunu bilincin belirli bir durumdan daha yüksek bilinç durumlarına ilerleyişinin incelenmesi olarak ifade eder. Böyle bir bilgi anlayışının çıkış noktası bilginin tarihsel boyutu olup, buradaki ana problem, "kısmî ve sınırlı bir tarihsel perspektiften mutlak bilgiye olan geçişin nasıl gerçekleştirilebi-

leceği" problemidir. Gerçekten de, Hegel'e göre, tek bir kavram, bu en yüksek kavram bile olsa, bütün bir gerçekliği göstermez. Kavramların yalnızca kısmî doğruları ifade ettiğini, bilginin bütün bir kavramlar sisteminden meydana geldiğini öne süren Hegel açısından hakikat ve bilgi, tıpkı rasyonel gerçekliğin kendisi gibi, canlı bir mantıksal süreçtir. Buna göre, bir düşünce zorunlu olarak başka bir düşünceden çıkar; bir düşünce, başka bir düşünce meydana getirmek üzere kendisiyle birleşeceği düşüncede, bir çelişkiye yol açar. Diyalektik hareketin düşüncenin mantıksal olarak kendi kendisini açımlamasından oluştuğunu iddia eden Hegel'e göre, filozofun yapması gereken şey, düşüncenin tanımlanan şekilde kendi mantıksal akışını izlemesine izin vermektir.

Bilgiyi Objesiyle Tanımlayan Bilgi Anlayışı: Bilgiyi belli bir zihin hâli ya da entelektüel gelişme süreciyle açıklayan bu bilgi anlayışlarının karşısında bilgiyi bu kez nesnesi ya da konusuyla tanımlayan bilgi anlayışları bulunur. Bu kapsam içinde ele alınmak durumunda olan bilgi görüşleri, *bilginin inancın bittiği yerde başladığını* öne süren epistemolojik öğretilerden oluşur. Buradaki standart görüş de Platon'a aittir; Platon'un bu görüşüne göre, inancın (sanı ya da *doksa*'nın) değişenle, yani, maddî dünya ile ilgili olduğu yerde, bilgi, tıpkı matematikte olduğu gibi, değişmez olanı konu alır. Gerçekten de Sofistlerin kuşkuculuk ve rölativizmine karşı çıkarken kesin bilginin mümkün olduğunu öne süren ve bu iddiasını kanıtlamak, yani kesin bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için, ezelî-ebedî ve değişmez tümeller olarak İdeaların varoluşunu varsayan Platon, sadece değişmez olanın ve tümelin bilinebileceğini kabul etmişti.

(ii) Bilgi Türleri

Bilgi, felsefe tarihinde, farklı epistemolojik yaklaşımların tutumlarına bağlı olarak çok farklı şekillerde sınıflanıp, farklı türlere ayrılmıştır. Örneğin, hemen bütün filozoflar, olduğundan başka türlü olamayan şeyleri veya bağıntıları dile getiren bilgi türü olarak *zorunlu bilgi*yle olduklarından başka türlü olabilmeleri bir çelişki yaratmayan şeylerin bilgisi anlamında *olumsal bilgi* türleri arasında bir ayrım yapmışlardır. Epistemo-

lojiyle meşgul olan hemen bütün filozoflar yine, deneyimden önce ya da bağımsız bilgi olarak *a priori* bilgi ile deneyime dayalı bilgi anlamında *a posteriori* bilgi arasında bir ayrım yapar. Hatta, biraz daha ileri gidilerek, farklı alan ya da disiplinlerde söz konusu olan bilgi türlerinden, örneğin dinî, bilimsel, gündelik, teknik, vb. bilgiden söz etmek mümkündür. Bunlardan her biri belli bir bilgi türünü tanımlar.

Bilgi türleriyle ilgili; bilme tarzına, bilinen şeye veya bilme amacına bağlı olarak yapılan, söz konusu sınıflamalara ek olarak, özellikle haklılandırma bağlamında gündeme gelen çok önemli bir ayrım daha vardır. Bu ayrım özellikle bilgiyi "gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak" ifade eden bilgi telakkisinin anlaşılması açısından özel bir önem taşır. Gerçekten de iki bilgi türü arasında, yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden İngiliz Bertrand Russell tarafından geliştirilen bu ayırım, temelci bir haklılandırma ve bilgi kuramı geliştirmenin çok önemli bir yolunu ortaya koyması açısından hayatî bir önem taşır. Buna göre, Russell *Felsefe Meseleleri* adlı eserinde, doğruların bilgisini şeylerin veya nesnelerin bilgisinden ayırırken, bunlardan birincisine **(a)** *betimleme yoluyla bilgi*, ikincisine ise **(b)** *tanışıklık yoluyla bilgi* adını vermiştir.

Russell'ın bu ayırımında iki bilgi türü birbirinden konularına göre ayrılır. Buna göre, tanışıklık yoluyla nesneleri, betimleme yoluyla da gerçekliğin doğru veya yanlış temsilleri olarak önermeleri bilebiliriz. Bununla birlikte Russell, özelliklerin ve hatta olguların tanışıklık yoluyla bilgisine inanmış göründüğü için, tanışıklık yoluyla bilginin konusunun nesne, olay ve olgu gibi, ne doğru ne de yanlış olan bir şey olduğu yerde, betimleme yoluyla bilginin konusunun inanç ya da önerme benzeri bir doğruluk değeri taşıyıcısı olan bir şey olduğunu söylemek doğru olur.

(iii) Haklılandırma

Farklı bilgi türlerine, bilgiyle ilgili farklı tanımlara rağmen, bilginin hemen her yerde veya genellikle inanç yoluyla tanımlandığını görüyoruz; özellikle üç koşullu bilgi anlayışı veya Russell'ın iki tür bilgi ayrımından hareketle, bilginin çoğunluk inanç yoluyla ele alınması nedeniyle, epistemolojinin en önemli

problem alanını haklılandırma ya da gerekçelendirme konusunun oluşturduğu söylenebilir. Gerçekten de *epistemolojide hâkim gelenek, doğru inançları bilgiye dönüştüren şeyin, inançların gerekçelerinin niteliği olduğunu savunur.* Buna göre, inançlarımızın kabulü veya doğrulanmaları için ortaya koyduğumuz gerekçeler epistemik bakımdan yeterince sağlam ve güçlü olduğu takdirde, bilgiye sahip olduğumuz, yani doğru inançlarımızı bilgiye dönüştürdüğümüz söylenir. Bilgiyi doğruluk, inanç ve haklılandırma gibi üç koşula dayandıran söz konusu hâkim bilgi anlayışı, aynı zamanda epistemolojide normatif bir geleneği ifade eder. Tıpkı bir eylemin, gerçekleşmesi birtakım temel etik ilkelere dayandırıldığı veya bazı ilkeler tarafından olumlandığı ya da kutsandığı zaman haklılandırılması gibi, *bir inanç da, birtakım epistemik ilkeler onun kabulünü anlaşılır, hatta gerekli kıldığı takdirde haklılandırılmış olur.*

Temelcilik: Bu normatif epistemoloji geleneği içinde, her ikisi de içselci olan iki haklılandırma kuramı gündeme gelir. Bunlardan birincisi ve çok daha önemlisi, *doğru inançları bilgiye dönüştüren gerekçe ya da delillerin, ana inançlardan meydana gelen bir temel yapıya dayandığını* öne süren temelciliktir. Söz konusu temelci haklılandırma anlayışı veya kısaca temelci epistemoloji, bütün inançları "temel inançlar" ve "temel olmayan inançlar" diye ikiye ayırır ve bilginin genel yapısını bir piramide benzetir. Piramidin en altında temel olan inanç ya da önermeler bulunur; bu inançların temel olmalarının en önemli nedeni, onların haklılandırmalarını başka inançlardan almamaları, tam tersine kendi kendilerini gerekçelendirmeleri veya haklılandırmalarıdır. Başka inançların desteğine ihtiyacı olmayan bu inançlar, epistemik açıdan imtiyazlı bir statüye sahiptirler. Doğruluğu apaçık olan bu altyapı inançları, doğallıkla kendilerine bir çıkarım yoluyla erişilmiş olmamak anlamında da temel olan inançlardır.

Bu temel inançların güvenli olmaları ve kuşkuya açık olmamaları, temelcilere göre, bizim onların içeriklerini veya içerikleri meydana getiren zihinsel durumları "dolayımsız olarak kavramamız"dan kaynaklanır; yani, bu inançların güvenilirlikleri, hatta kesinlikleri, onları bizim dolayımsız bir biçimde kavrayışımızın bir sonucu olmak durumundadır. Bu altyapı inançları, üstyapıyı oluşturan inançları, onlara çıkarımsal bir destek sağlamak suretiyle, epistemik olarak haklılandırmaya yarar.

Bağdaşımcılık: Günümüzde söz konusu temelci haklılandırma anlayışı, pek çok yönden eleştiri ve saldırıya maruz kalmıştır. Buna göre, temelciliğe karşı çıkılırken, her şeyden önce, diğer bütün inançlarımızı destekleyecek yeterince temel inancımız olmadığına işaret edilmiştir; yine temelcilerin temel inanç olarak tanımladıkları durumların aslında inanç bile olmadıkları öne sürülürken, temelci görüşün "dolayımsız kavrayış" anlayışının kabul edilemez olduğu savunulmuştur. Bu eleştirilerin ardından, temelciliğe alternatif olarak geliştirilmiş olan haklılandırma kuramı, *bağdaşımcılık* olarak bilinir. Haklılandırılmış bir inançlar kümesinin bir temele dayanan bir üstyapı formunda olması gerekmediğini göstermeye çalışan bağdaşımcılığın dayandığı düşünce, temelciliğin temeli dayanaksız bıraktığı, onda *temelin kendisine dayandığı hiçbir şey* bulunmadığı için başarısızlığa mahkûm olduğu düşüncesidir.

Bağdaşımcılar şu hâlde, sadece temel inançlarımız olduğu ya da bazı inançlarımızın epistemik olarak imtiyazlı olduğu tezini değil, fakat aynı zamanda temel-üstyapı ayırımını da reddederler. Haklılandırma zincirinin gelip kendilerine dayandığı iddia edilen temel inançların haklılandırılmasında büyük bir sorun bulunduğunu öne süren bağdaşımcı anlayışa göre, bir inancın epistemik olarak haklılandırılması ve, dolayısıyla da bilgi statüsü elde etmesi, *öznenin inançları arasındaki "bağdaşım" veya "tutarlılık" ilişkisine bağlıdır*: *Eğer bir inanç öznenin bütün bir inanç sistemi ile bağdaşıyorsa, o inanç gerekçelendirilmiş veya haklılandırılmış bir inanç olarak değerlendirilir*. Buna mukabil, öznenin inanç sistemi ile uyuşmayan bir inanç kabul edilemez olup, dışarıda bırakılırken, ondan bilgi statüsü esirgenir. İşte bundan dolayıdır ki, bağdaşımcılık açısından kendiliğinden apaçık olan, kendilerini haklılandıran temel inançlar olmadığı gibi; nedeni olmayan, yani kendisine öznenin birbirleriyle bağdaşan inançlarından oluşan sistem içinde bir yer bulamayan bir inancın bilgi statüsü elde edebilmesi de mümkün değildir.

(iv) Haklılandırma Kuramları

İçselcilik: Gerek temelcilik, gerekse bağdaşımcılık içselcilik başlığı altında toplanan haklılandırma kuramlarını ifade eder. İçselciliğe göre, öznenin doğru bir önermeye beslediği inancın

gerekçelendirilmesi veyahut haklılandırılması, herhangi bir dış yardım olmadan salt öznenin kendi içsel, zihinsel süreçleri, bilinç hâlleri ile olur. Başka bir deyişle, içselcilik haklılandırmada sadece, öznenin söz gelimi *içebakış ya da düşünüm yoluyla kolaylıkla farkına varabildiği şeyin bir rol oynayabileceğini*; bir şeye inanmada haklı olup olmadığımıza, sadece o şeyi enine boyuna mütalaa etmekle, ona inanma gerekçelerimizin gücüyle karar verebileceğimizi savunur. Başka bir deyişle, bilen öznenin kendisini ve inancını haklılandırma noktasında oynadığı rolü öne çıkartan içselcilik, haklılandırmayı sağlayan, bu bağlamda gerekçe oluşturan süreç ya da bilişsel unsurların öznenin fiilen erişebildiği süreç veya unsurlar olması olgusuna özel bir önem atfeder.

Dışsalcılık: Haklılandırmada içselciliğin alternatifi veya karşıtı dışsalcılıktır. Dışsalcılık, bilen öznenin doğru bir önermeye olan inancının, salt öznenin kendi içsel mekanizmalarıyla gerekçelendirilemeyeceğini veya haklılandırılamayacağını ifade eder. Çünkü, *inancın haklılandırılmasında vazgeçilmez bir önemi ve işlevi olan öğeler, dışsalcı yaklaşıma göre, bilen öznenin dışından gelir.* Bu öğe ya da faktörler ise, örneğin inanç oluşturma süreçlerinin güvenilirliği, kendisine inanılan önermenin sahip olduğu doğruluk veya olasılık değeridir. Güvenilirlik ve olasılık gibi faktörler ise, açıktır ki, dışsal öğeler olup, inancı haklı çıkarıcı ve temellendirici bir işlevi yerine getirirler.

(v) Doğruluk Problemi

Bilginin ne olduğunun belirlenmesi noktasında, en azından "bilginin haklılandırılmış doğru inanç olduğunu" ifade eden klâsik bilgi tanımı açısından, doğruluğun açıklığa kavuşturulmasına da ihtiyaç duyulur. Gerçekten, epistemolojinin temel problemlerinden biri de, İlkçağ'dan beri tartışılan bir problem olarak doğruluk problemidir. Buna göre, doğruluk özelliğinin doğasını anlamaya ve ortaya çıkarmaya çalışan epistemoloji, alanındaki önermelerden hangilerinin doğru olduğunu, hangi önermelerin doğruluk özelliğine sahip bulunduğunu keşfetmeyi amaçlayan bilimden, hiç kuşku yok ki farklılık gösterir. Doğruluk bağlamında felsefî veya epistemolojik olarak sorulacak

soru "neyin doğru olduğu" sorusundan ziyade, "doğruluğun ne olduğu" sorusudur.

Mütekâbiliyetçi Doğruluk Kuramı: Epistemolojide doğruluğun doğası veya mahiyetiyle ilgili olarak İlkçağ'dan günümüze bazı teori ya da görüşler öne sürülmüştür. Bunlardan birincisi, ilk kez Platon tarafından *Sofist* adlı diyalogunda ortaya konan ve Skolastik formülasyonuyla *hakikatin zihin ile şeylerin uyuşmasından, düşüncenin şeylere uygunluğundan* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) meydana geldiğini ifade eden mütekâbiliyetçi doğruluk görüşüdür. Bu doğruluk anlayışına göre, bir düşünce, inanç, yargı, cümle ya da önerme, ona tekabül eden olay, olgu veya durumun fiilen varolması koşuluyla doğru olur. Gerçekten de, karın beyaz olduğu inancı doğruluğunu dış dünyanın belli bir özelliğine, karın beyaz olması olgusuna borçludur. Aynı şekilde kedilerin miyavladıkları inancı, kedilerin miyavlamaları olgusundan dolayı doğrudur. İşte bu çok sıradan gözlem ve hakikatler, olabilecek en doğal ve, başta Aristoteles olmak üzere, pek çok düşünür tarafından en yaygın bir biçimde kabul edilen doğruluk teorisi olarak mütekâbiliyetçi doğruluk teorisine vücut vermiştir.

Bütün bir İlk ve Ortaçağ'a damgasını vuran naif realizmin bir sonucu olarak, hemen tüm filozoflar tarafından benimsenen mütekâbiliyetçi doğruluk anlayışının tam ve eksiksiz bir doğruluk telakkisi, dolayısıyla problemsiz olmayan bir doğruluk anlayışı olduğu söylenemez. Onun tam, eksiksiz ve tatmin edici bir doğruluk teorisi hâline gelebilmesi için, olgunun gerçekte ve tam olarak ne olduğu, bir inancın bir olguya tekabül etmesinin ne anlama geldiği, en azından mekânda bir yer işgal etmeyen düşünce ya da inançların nasıl olup da belli bir biçimde mekânda konumlanan olgulara tekabül ettiklerinin söylenebileceği sorularına sağlam bir cevap ya da açıklama getirilmesi gerekir.

Apaçıklık Olarak Doğruluk: Mütekâbiliyetçi doğruluk anlayışının, epistemolojinin, zihinden dış dünyaya veya dış dünyadan zihne geçişte en küçük bir güçlük görmeyen tarih öncesinde benimsenmesi kadar doğal bir durum olamaz. *Fakat temsil epistemolojisinin ortaya çıkışının ardından, yani zihinle dış dünya arasındaki ilişkide araya temsil adını verdiğimiz perdelerin girişinden sonra, doğruluk artık zihin veya zihnin ürünleriyle dış dünya arasındaki bir mütekâbiliyet ilişkisiyle belirlenen bir şey olmaktan çıkar*; nitekim, doğruluk bundan böyle, birtakım öl-

çütlerle, daha doğrusu ilişkinin taraflarından sadece birisinin bir özelliğiyle, söz gelimi inanç ya da yargının "apaçıklığı", "tutarlılığı" veya "işe yararlılığıyla" tanımlanacaktır.

Gerçekten de, birtakım ölçütlerle uyuşma olarak doğruluk kuramlarının ilk ve en seçkin örneği, doğruluğu "apaçıklık"la özdeşleştiren doğruluk anlayışıdır. Bu doğruluk anlayışı, doğru yargının kendi iç özelliklerinden tanındığını, onun bizzat kendisinin doğru olduğunu gösterdiğini, apaçık oluşuyla doğru olduğunu ortaya koyduğunu öne süren Spinoza ve Descartes gibi rasyonalist filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Descartes'ın öne sürdüğü şekliyle apaçıklık, "açıklık" ve "seçiklik" gibi iki özellikten oluşur. Bunlardan açıklık zihne dolayımsız olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla ve kesin olarak bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Seçiklik ise Descartes'ta tam ve dakik olup, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir doğrunun özelliğidir. Ona göre, bir düşünce seçik olmaksızın açık olabilir, fakat aynı zamanda açık olmaksızın seçik olamaz.

Tutarlılık Olarak Doğruluk veya Bağdaşımcı Doğruluk Anlayışı: Ölçütlerle uyuşma olarak doğruluk anlayışının bir başka türü de, *doğruluğu doğrulanabilirlikle özdeşleştiren bağdaşımcı doğruluk görüşüdür.* Söz konusu bağdaşım ya da tutarlılık düşüncesinin farklı versiyonları vardır. Bu versiyonların ilki ve en önemlisi, doğrulamanın bütüncül olduğu, yani *bir inancın bütün bir tutarlı ve uyumlu inançlar kümesinin bir parçası olduğu zaman doğrulandığı ek kabulünü* içerir.

Bu anlayışa göre *doğruluk, inançların, düşüncelerin, bilgilerin kendi aralarında birbirleriyle uyuşmalarından başka bir şey değildir.* Örneğin, bir bardak suya batırılmış bir çay kaşığını düşünelim. Burada, görme duyusunun yargısı kaşığın eğri, buna karşın dokunma duyusunun yargısı kaşığın doğru olduğunu söyler. Burada, kaşığın düz mü, yoksa eğri mi olduğu konusunda, neden görme duyusuna değil de, dokunma duyusuna inanırız? Çünkü, görme duyusu tarafından temellendirilen bilgi, geri kalan bilgilerimizle (örneğin, kaşığın görünüşte desteksiz duran üst kısmının suyun dışında kalmasının serbest düşme yasasıyla çelişmesi) uyuşmaz; oysa, dokunma duyusu tarafından desteklenen bilgi, yani kaşığın düz ve sürekli olduğu bilgisi, diğer bilgilerimizle tam olarak uyuşur.

Bu tutarlılık olarak doğruluk anlayışı veya bağdaşımcı hakikat kuramının, 20. yüzyılda Bradley ve Blanshard gibi idealist geleneğe mensup düşünürler tarafından geliştirilmiş olan önemli bir kolu ya da versiyonu vardır. Söz konusu doğruluk görüşünün Dummet ve Putnam gibi düşünürler tarafından geliştirilen diğer versiyonu, ***her önerme için, ona inanılması mı yoksa inanılmaması mı gerektiğini belirleyecek özgül bir işlem bulunduğu kabulünü ihtiva eder.*** Bu doğruluk anlayışına göre, bir önermenin doğru olduğunu söylemek, onun uygun işlem ya da süreçler tarafından doğrulanacağını söylemektir. Matematikte bu, doğruluğun kanıtlanabilirlikle özdeşleştirilmesi anlamına gelir ve zaman zaman sezgici doğruluk anlayışı olarak tanımlanır. Bu türden teoriler karanlık metafiziksel kavram ya da düşüncelerden sakınıp, doğrulukla bilinebilirlik arasındaki yakın ilişkiyi açıklamaya yönelirler.

Mutabakatçı Doğruluk Anlayışı: Bağdaşımcı veya tutarlılık olarak doğruluk görüşünün biraz daha gelişmiş, hatta etik bir içerim taşıdığı söylenebilecek bir diğer versiyonu mutabakatçı doğruluk anlayışıdır. Mutabakatın belli bir konuda ilgili kimselerin fikir birliği içinde olması anlamına geldiği dikkate alınırsa, mutabakatçı doğruluk anlayışının bağdaşımcı doğruluk anlayışından, diğerinin doğruluğu bir inancın kişinin aynı konuda sahip olduğu diğer inançlarla veya inanç sistemleriyle bağdaşmasında aradığı yerde, ***inanç ya da iddianın başka insanların inançlarıyla bağdaşmasında aramak bakımından farklılık gösterdiği söylenebilir.***

En yalın versiyonuyla veya sağduyu düzeyindeki anlamıyla mutabakatçı doğruluk anlayışı, söz gelimi gecenin sessizliğinde, hafif ve uzun süreli bir vızıltı duymam, ve vızıltının gerçekten var olup olmadığını bilmek istemem durumunda, başkalarının yargılarına müracaat etmem gerektiğini bildirir. Çünkü, salt öznel bir yanılsamanın kurbanı olabilmem de pekâlâ mümkündür. Burada yapabileceğim tek şey, benimle birlikte olan diğer insanlara, aynı sesi duyup duymadıklarını sormaktır. Sesi onlar da duymuşsa eğer, "vızıltının var olduğu" yargısına varırım.

Pragmatist Doğruluk Görüşü: Üçüncü temel doğruluk anlayışı, James ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olan pragmatist doğruluk görüşüdür. Tıpkı doğrulamacının, doğrulamanın çok temel ve başat bir özelliğini seçerek, onun doğruluğun özü olduğunu düşünmesi gibi, pragmatist de doğruluğun başka

bir özelliği, yani doğru inançların eylem için iyi bir temel olmaları özelliği üzerinde yoğunlaşır ve bu özelliğin doğruluğun özünü meydana getirdiğini savunur. Burada, doğru kabul ya da inançların arzu edilir sonuçlara yol açan, eylemleri teşvik eden kabul ya da inançlar oldukları savunulur.

Gerçekten de *pragmatizmde*, bir bilginin doğruluğu söz konusu bilginin yararlılığıyla özdeşleştirilir. Pragmatizme göre, sahip olduğumuz inançlar, kanaatler ya da bilgiler, açıktır ki, bütün faaliyetlerimizi etkiler. Bilgimizin eylemlerimiz üzerindeki bu etkisi, eylemi başarılı bir eylem hâline getiriyor, onu amacına eriştiriyorsa, bilgi doğrudur. Örneğin, karanlık bir odadan içeri girdiğim zaman, odanın ışığını yakmayı amaçlarken, elektrik düğmesinin kapının sağında olduğunu tahmin ediyorum. Benim bu tahmin ya da kanaatim, ışığı yakma arzum ya da amacımla birlikte, elimi kapının sağına götürür ve dolayısıyla, eylemime özel bir yön verir. "Elektrik düğmesinin kapının sağ tarafında olduğu" tahminim ya da bilgim, ışığın yakılması ve odanın aydınlanması sonucunu doğurursa, tahmin ya da bilgim doğrudur. Ama, tahminim tarafından belirlenen doğrultuda gerçekleşen eylemimin başarısız, yani özgül amacımı hayata geçirmemi mümkün kılmayan bir eylem olduğu ortaya çıkarsa, kanaatim yanlıştır.

(vi) Kuşkuculuk

Epistemolojinin, şimdiye kadar "bilginin neliği" bağlamında gündeme gelen problemleri dışında, "bilip bilemeyeceğimiz" sorusuyla ilintili olarak gündeme gelen problemleri de vardır. Başka bir deyişle, bilginin analizinin ardından epistemolojide "Nereye kadar bilebiliriz?" ve "Herhangi bir şeyle ilgili olarak gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir miyiz?" soruları söz konusu olur. İşte burada gündeme gelen en temel problem, kuşkuculuk problemidir.

Kuşkuculuk bilginin imkânsız olduğunu, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, insan zihninin kesin hiçbir doğruya ulaşamayacağını öne süren görüştür. Bilgi iddialarına meydan okuyan kuşkuculuğun, biri **(a)** genel, diğeri **(b)** lokal ve yine biri **(c)** bilgiyle, diğeri **(d)** inançla ilgili olan dört ayrı türünden söz etmek gerekir. Bunlardan *bilgi septiği bilgiye ulaşmanın mümkün ol-*

madığını savunur ve bu iddiasını bütün bilgi imkânları için geçerli genel bir iddia olarak ortaya koyabildiği gibi, sadece bazı bilgi alanları için geçerli olan bir iddia olarak da öne sürebilir.

İnanç septiği ise, bizim herhangi bir inanca sahip olma hakkımızın bulunmadığını, hiçbir inancın bir diğerinden daha iyi olmadığını savunur. Aynı inanç septiği iddiasını pekâla din veya ahlâk alanıyla sınırlandırabilir. Aynı şekilde radikal kuşkuculuk olarak da bilinen genel kuşkuculuk, bilginin hiçbir yer ya da alanda, hiçbir şekilde mümkün olmadığını öne sürer. Lokal kuşkuculuk ise, söz gelimi metafiziksel bilgi türünden bazı bilgi türlerinin veya başka zihinler türünden belli birtakım şeylerin bilgisinin imkânsız olduğunu öne sürer.

Radikal Kuşkuculuk: Kuşkuculuğun kurucusu milattan önce üçüncü yüzyılda yaşamış Yunanlı düşünür Pyrrhon (360-270)'dur. Onun geliştirdiği, sonradan öğrencileri tarafından genel ve kuramsal bir çerçeveye oturtulan septisizme, *söz konusu kuşkuculuk bütün alanlardaki bilgi iddialarını kapsadığı ve bizim hiçbir konuda bilgiye erişemeyeceğimizi öne sürdüğü için radikal kuşkuculuk adı verilir.* Pyrrhon ve öğrencileri, kendilerinden önce yaşamış Yunanlı filozofların, metafizikte veya etikte tatmin edici sonuçlara ulaşamadıklarını görünce, bilginin imkânsız olduğunu sonucuna varacak şekilde birtakım kuşkucu görüşlere yönelmişlerdi. Buna göre, varlığın kendisinin, neyin doğru neyin yanlış olduğunun bilinemeyeceğini öne süren Pyrrhon, varlığın temelinde maddenin mi, yoksa ruhun mu olduğunu bilemeyeceğimizi söylüyordu.

Pyrrhon'un bu görüşleri, daha sonra öğrencileri ve kuşkuculuk geleneği içinde yer alan filozoflar tarafından birtakım argümanlarla desteklenerek geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Başka bir deyişle, iddialarını desteklemek üzere birtakım argümanlar geliştiren Pyrrhoncular doğruyu yanlıştan ayıracak ölçütleri ele almış ve böyle bir ölçütün bulunmadığı sonucuna varmıştır. Öğrencisi Timon (320-230), Ainesidemos (Milattan önce birinci yüzyıl) ve Sextus Emprikus (150-225) tarafından öne sürülen temel argümanlar, şunlardır: **(i)** İnsanlarda bazı yapısal farklılıklar vardır; **(ii)** duyu-organları, insandan insana farklılık gösterir. **(iii)** özneyi etkileyen koşullar da farklıdır. **(iv)** Nesnenin, yeri, uzaklığı, duyuma olumsuz bir biçimde etki eder. **(v)** Yasaların, gelenek ve göreneklerin insanların üzerinde farklı etkileri olur.

Ilımlı Kuşkuculuk: Kuşkuculuğun daha az radikal versiyonu, tarihin çok garip bir rastlantısı olarak Platon'un Akademisi'nde, düşünce tarihinin herhâlde bu en dogmatik düşünürünün izleyicileri tarafından benimsenmiştir. Akademi kuşkuculuğu olarak bilinen bu kuşkuculuk özellikle ünlü düşünür Carnaedes (214-129) tarafından geliştirilmiştir. Onun veya Akademi kuşkuculuğunun Pyrrhon ve Timon gibi diğer Yunan kuşkucularından veya radikal kuşkuculardan en önemli farkı, kuşkuculuğunun sonunda *epokhe*yi salık vermemiş olmasıdır. Başka bir deyişle, *epokhe*nin çıkmaz bir yol olduğunu düşünen Carneades, doğrudan deneyimlerimiz dışında hiçbir iddianın kesin olmadığını ileri sürüp, aynen Pyrrhon gibi bilgide kesinlik iddiasından vazgeçse de, doğru olma olasılığı daha yüksek olana sarılmamız gerektiğini ifade etmiş ve bir olasılık kuramı geliştirmişti.

Metodolojik kuşkuculuk: Kuşkuculuğun üçüncü ve epistemolojide veya felsefe tarihinde çok ses getirmiş bir türü, Descartes tarafından geliştirilmiş ya da temsil edilmiş olan metodolojik kuşkuculuktur. Descartes kesin bilginin mümkün olduğunu savunuyordu; bu amaca ulaşmak için de kuşkucu argümanları veya kuşkuyu bir araç olarak kullandı. Buna göre, modern felsefeyi üzerine kuracağı sağlam temeli bulmak için, her şeyden kuşku duyan Descartes bu amaçla önce duyuların sağladığı kuşkulu ve aldatıcı bilgilerden, öğretmenlerinden öğrendiği bilgilerden, matematiğin doğrularından ve hatta Tanrı'nın varoluşundan bile şüphe etti. Kuşkuyu, bu şekilde bir yöntem olarak kullanırken, aradığı mutlak doğruyu en sonunda bulan Descartes'a göre, her şeyden şüphe eden insan, tek bir şeyden kuşku duyamaz: *Kuşkulandığı sırada, kuşku duymakta olduğundan.* Çünkü kuşku duymak, bir edim, entelektüel bir faaliyettir; faaliyetler ya da edimler, dünyada kendi başlarına var olamazlar. Onlar ancak, bilinçli bir insanın faaliyeti ya da eylemi olarak var olabilirler. Öte yandan kuşku duymak, temelde düşünmenin bir türüdür. Buradan Descartes, kendi sisteminin ve bu arada, modern felsefenin ilk temel doğrusunu çıkartır: "Düşünüyorum, o hâlde varım."

Deneyim-dışı Bilgiye İlişkin Kuşkuculuk: Bir başka önemli kuşkuculuk türü, lokal kuşkuculuğun bir versiyonu olarak deneyim-dışı bilgiye ilişkin kuşkuculuktur. *Söz konusu anlayış, bilginin deneyim alanı içinde mümkün, fakat deneyim-dışı alanda*

imkânsız olduğunu öne sürer. Bu kuşkuculuk türü bilimsel bilginin kesinlikle mümkün olduğuna inanan, pozitivist bir bilgi ya da bilim telakkisine sahip olan filozoflar tarafından geliştirilmiş olan bir kuşkuculuktur. Örneğin, Hume meşhur "Hume Çatalı"nda, sahip olabileceğimiz bütün bilgi ya da doğruları "olgu ilişkileriyle ilgili doğrular" ve "ide ilişkileriyle ilgili doğrular" diye ikiye ayırır ve bunların dışında kalan başka bir konuda bilgimiz olamayacağından hareketle, metafiziğin çöpe atılması gerektiğini öne sürer.

Mantıkçı pozitivizmin "doğrulanabilirlik ilkesi"ne kadar uzanan bu çizginin ortaya koyduğu deneyim-dışı bilgiye ilişkin kuşkuculuğun en önemli isimlerinden birii, hiç kuşku yok ki Auguste Comte'tur. Akıldan bilimsel aklı anlayan, rasyonalite telakkisi büyük ölçüde bilimle sınırlı olan Comte, bilgiyle doğallıkla deneysel, bilimsel bilgiyi anlatmak ister. Ona göre, insanlar önce dünyaya ilişkin olarak teolojik açıklamaları kabul etmişlerdi; gün gelmiş, teolojik açıklamanın tanrılarının yerine soyut güçler geçirilmiş ve ortaya birtakım metafiziksel açıklamalar çıkmıştı. En sonunda, çağdaş, pozitif ve bilimsel açıklama, şeylerin nihaî nedenlerini aramaktan vazgeçerek; gözlem ve deney yoluyla olayların nasıl cereyan ettiğini betimlemekle yetinme durumuna gelmiştir. İnsanın ve bir bütün olarak insanlığın olgunluk dönemini temsil eden bu düzeyde, sadece gözlemlenebilir olayları nesnel bir tarzda birbirlerine bağlamak, onların gerçekten tâbi oldukları ilişkileri ortaya çıkarmak söz konusu olur.

(vii) Kuşkucu Argümanlar

Kuşkuculuğun antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan tarihini, önemli bir kısmı kuşkucular tarafından geliştirilmiş çok sayıda argüman süsler; bu argümanlar stokunun bir kısmını hazır bulan ya da Sofistlerden devralan antik kuşkucuların kendilerinin de yeni argümanlar geliştirdikleri söylenebilir. Bu argümanlar elbette, insan zihninin kesin bilgiye ulaşamayacağını göstermeyi amaçlayan argümanlardır; modern kuşkucular ise büyük ölçüde eskiden geliştirilmiş olan kuşkucu argümanlardan beslenmişlerdir.

Görüşlerin Çelişmesiyle İlgili Argüman: Kuşkucu argümanların hiç kuşku yok ki en eskisi ve en yalını, "görüşlerin çelişmesiyle ilgili argüman"dır. Söz konusu argüman aslında doğrudan doğruya Pironizm tarafından geliştirilmiş bir argüman değildi. Tarihsel olarak milattan önce beşinci, hatta altıncı yüzyıla kadar geri giden, antik felsefenin ilk döneminin kendi gelişim seyri içinde adeta kendiliğinden ortaya çıkan argüman Sofistleri besleyip, onların rölativizmlerine katkı yapmıştı; argümanın antik Yunan felsefesinin doğa üzerine bir varlık felsefesinden etik ve politik bir yönelimle biçimlenmiş insan felsefesine geçişinde önemli bir rol oynadığı kabul edilir.

Gerçekten de Presokratik felsefede, görüşü bir diğerinin görüşüyle belli bir karşıtlık ilişkisi içinde olmayan, hatta çelişmeyen filozof yok gibiydi. Nitekim, Miletliler varlığın temeline maddeyi yerleştirirken, Pythagorasçılar varlığın esas itibarıyla sayı ya da form olduğunu öne sürdüler. Thales'in varlığın su gibi tek bir ana maddeden doğduğunu söylediği yerde, Empedokles varlığın dört ana maddeden oluştuğunu iddia etmekteydi. Herakleitos gerçeklikte sürekli bir değişmenin hüküm sürdüğünü söylerken, Zenon ve Parmenides gibi Elea Okulu filozofları değişmenin varlığını inkâr etmişlerdi. Antik Yunan'da Sofistler başta olmak üzere, *kuşkucular "aynı konuda öne sürülen bu çelişik görüşlerden" tek, değişmez ve evrensel bir hakikate ulaşılamayacağı sonucunu çıkarsadılar.*

Görelilikle İlgili Argüman: Antik Yunan'da "her sorunun birbirine karşıt iki yanı olduğunu" öne süren Sofist Protagoras, ünlü ölçü-insan kuramında "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" söylemişti. Varolan şeylerle ilgili her iddianın bu iddiayı öne sürene göreli olduğunu dile getiren bu sözü ünlü bir diyalogunda ele alıp yorumlayan Platon'un verdiği örneğe göre, aynı rüzgâr bir kimseye soğuk bir başkasına sıcak göründüğü zaman, buradan çıkan sonuç aynı rüzgârın kendisine soğuk görünen kişi için soğuk, sıcak görünen kişi içinse sıcak olduğudur. Bütün algıların doğru olmak durumunda olduğunu bildiren bu epistemolojik görüşten, çatışma durumlarında, rüzgârın veya herhangi bir şeyin niteliğiyle ilgili olarak, bir kimsenin hakikati ifade ederken, farklı görüşte olan diğerinin yanıldığını bildiren bildik ya da alışılmış görüşün yanlış olduğu sonucu çıkar.

Bu yaklaşıma göre, *şeyleri algılamanın, eşyayı görmenin birden fazla yolu olduğu söylenebilir. Söz konusu epistemolojik*

perspektivizm aynı zamanda mutlak bir rölativizmi temsil eder: Şeylere ilişkin bilgimiz eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz koşullar tarafından belirlenir; bilgi, insanların konumlarına, içinde bulundukları durumlara bağlı olarak görelilik gösterir. Görelilikle ilgili bu argümandan kuşkuculuğa geçiş ve dolayısıyla, şunu söylemek kolaydır: Nesnel doğrular yoktur, fakat sadece birbirlerinden tümüyle farklı öznel görüşler vardır.

Hata İhtimaliyle İlgili Argüman: "Görüşlerin çelişikliğiyle ilgili argüman" ve "görelilikle ilgili argüman" kadar eski olduktan başka, en az onlar kadar etkili bir argüman da, "hata ihtimaline gönderme yapan argüman"dır. Zira, kuşkucuların üzerinde ısrarla durdukları hata ihtimali, bilgi açısından gerçekten de önemli ve ciddî bir tehdit meydana getirir. Nitekim, *bilen öznenin hataya düşmesi veya bilgiye temel teşkil eden inancının yanlış olması durumunda, bilgi aslâ mümkün olmaz.* Hata veya yanılma olasılığının söz konusu olabileceği üç nokta ya da yer vardır: **(i)** Bilişsel araçlarımızın yanılabilirliği, özellikle de duyumlarımızın bizi yanıltabilmesi; **(ii)** bilginin nesnesinin doğası ve **(iii)** hipotezle delil veya inançla kanıt arasındaki mantıksal ilişki.

Rakip Hipotezler Argümanı: Kuşkuculuğun bilginin imkânsızlığı sonucuna ulaşırken kullandığı argümanlardan bir diğeri de, iki farklı versiyonuyla bildiğimiz "rakip hipotezler" argümanıdır. En azından sağduyu veya gündelik yaşam düzeyinde, bize eylemde bulunma imkânı veren temel hipotezimizin "hemen her şeyin bize göründüğü gibi olduğu" dikkate alınırsa, *rakip hipotezin her şeyin bize görünenden oldukça farklı olduğu düşüncesi üzerine kurulu olduğu kolaylıkla anlaşılır.* Bu yüzden "rakip hipotezler argümanı", dünyanın bize göründüğü gibi görünmesini temin eden araçlar üzerine yoğunlaşır. Bu araçlar da, epistemolojide kullanıldığı şekliyle, "rüya" ve "bilgisayar"dır. Bu açıdan bakıldığında, "rüya hipotezi" ve "bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyin hipotezi" çağdaş epistemolojide üzerinde durulan rakip hipotezlerin en önde gelenleridir. Genel olarak bu tür hipotezlere göre, şu anda gerçek dünyada olmayıp rüya görüyor olabiliriz veya özneler bir bilgisayara bağlı, deneyimleri bir bilgisayar tarafından yönlendirilen beyinler olabilir.

Döngüsellikle ilgili Argüman: Kuşkucuların bilgiyle ilgili bilumum kuşkucu sonuçları desteklemek için, antik Yunan kuşkuculuğundan beri sıklıkla kullandıkları bir başka argüman,

"döngüsellikle ilgili argüman"dır. Bu argüman, birkaç argümanı veya en azından ölçüt problemiyle kısır döngü problemini bir araya getirdiği için oldukça kompleks ve önemli bir argüman olarak karşımıza çıkar. Argümanı hazırlayan başka bir argüman ise, "sonsuzca geriye gidişle ilgili argüman"dır.

Bu da, "sonsuzca geriye gidişin" insanı bir şeyi kesin olarak bilmekten alıkoyduğuna işaret ettiği ve dolayısıyla, bir şeyleri kanıtlamadan doğru kabul etmenin gerekliliğine işaret edip, "döngüsellik argümanı"nı hazırladığı için önemli bir argümandır. Argüman, *doğrunun* "kölelerin vücuduna vurulan ve onları sahiplerinden kaçtıkları zaman tanımaya yarayan damgaya benzer" bir işareti olmadığı için, *delil ya da ispat olmadan doğru kabul edilemeyeceğine işaret eder*. İşte bundan dolayı, sahip olunan bir inanç veya bilgiyle, öne sürülen bir iddiayla ilgili bir delil ya da ispat önerildiği zaman, şüpheci doğallıkla "bu ispatı da ispatla!" der. Hâl böyle olduğunda, *iddiayı temellendirmek veya kanıtlamak için getirilen ispatın kendisi başka bir ispata, bu sonuncusu da bir başka ispata ihtiyaç duyar ve bu durum bu şekilde geriye doğru sonsuzca devam edip gider*. Demek ki, en ufak bir şeyi bilmek için, sonsuza kadar geri gitmek, yani mevcut bilgi ya da veriyi sonsuz sayıda başka verilerle ilişkilendirmek gerekir. Zira her şey başka şeylerle ilişki içinde olup, en ufak bir şeyi bilmek, onun tüm evrenle olan ilişkisini bilmeyi gerektirir. Septiğe göre, bunu veya hiçbir şeyin bütününü bilemeyeceğimiz, her durumda sonsuzca geriye gidişe mahkûm olduğumuz için, hiçbir şeyi bilemeyiz.

Sonsuzca geriye gidişin yol açtığı güçlükten sakınmanın tek yolu, tek tek her şeyin ispatlanmasının imkânsız olması nedeniyle, bir şeyleri ispatlamadan doğru kabul etmekten geçer. Bu da başkaca bir septik argüman olarak, "kısır döngüye düşmek" anlamına gelir. Buradaki mantık, kısır döngülerden sakınarak akıl yürütmenin mümkün olmadığına işaret eder. Sözgelimi, *a*'nın doğru olduğunu, ancak *b*'nin doğru olduğunu varsaymak suretiyle kanıtlayabilirim; *b*'nin doğruluğunu ise, *a*'nın doğru olduğunu farz ederek kanıtlamam mümkün olabilir. Hiçbiri bana mutlak kesin olarak veya *a priori* bir biçimde verilmiş olmayan önermeleri birbirleri aracılığıyla ispatlamak ise, kısır döngüye düşmek anlamına gelir. En muhteşem, en gelişmiş kısır döngü ise şudur: "*Aklımın değerini ispatlamak için, akıl yürütmem, yani değeri şüpheli olan şeyi, eşdeyişle aklımı kullanmam gerekir.*"

(viii) Kuşkuculukla Baş Etme Problemi

Argümanları bu şekilde ortaya konabilen, farklı türleri yukarıda ifade ettiğimiz şekilde sınıflanabilen kuşkuculukla, fakat esas radikal kuşkuculukla baş edebilmek, epistemolojinin kesinlikle en önemli problemidir. Bundan dolayıdır ki, epistemolojik düşüncenin hemen bütün önemli şahsiyetleri kuşkuculuğa karşı verilen savaşın şu ya da bu cephesinde yer almayı kendilerine görev telakki etmiştir.

Transendental Argümanlar: İşte bu düşünürler tarafından, kuşkuculuğa karşı geliştirilen strateji veya daha somut olarak da argümanların başında, Kant'ın meşhur transendental argümanları gelir. Onun stratejisi kuşkucunun geçerli kılınmasını veya haklılandırılmasını talep ettiği kavramların, esas itibarıyla insanın dünyayı deneyimleme yeteneğinin temel öğeleri, deneyime sahip olabilme kapasitesinin kurucu yön ya da unsurları olduğunu öne sürmekten oluşur. Kant'ın söz konusu kuramda veya kuşkuculuğa karşı geliştirdiği argümanlar, *"A'nın B'nin gerek koşulu olması ve B'nin var olması dolayısıyla A'nın da var veya gerçek olması gerektiğini"* dile getiren transendental argümanlar olarak bilinir.

İdealizm ve Fenomenalizm: Kant'ın kuşkuculuğu çürütme çabasının bir benzerini, *kuşkuculuğu yaratan en önemli unsur olarak inanç veya bilgiyle varlık, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki boşluğun varoluşunu yadsımaya veya ortadan kaldırmaya* çalışan filozoflar vermişlerdir. Bu çabayı sergileyen filozofların başında, bütün bir hayatını ateizm ve kuşkuculukla mücadeleye adamış Berkeley gibi idealistler ve J. S. Mill, Russell ve Ayer gibi fenomenalistler bulunur.

Bu doğrultuda öncülük etme rolünün büyük ölçüde Berkeley'e ait olduğu söylenebilir. Gerçektende de, Berkeley'e göre, kuşkuculuğu reddetmek için, onu yaratmış olan en önemli şeyi, deneyim ile gerçeklik arasındaki boşluk ya da yarığın varoluşunu reddetmek gerekir. Onu da ancak deneyim ile gerçeklik aynı şey olduğu takdirde reddetmek mümkün olabilir.

Fenomenalistler de, bir küçük farklılık dışında, aynen Berkeley gibi düşünürler. Buna göre, onlar dış dünya ile ilgili bütün inançlarımızın bize deneyimde görünenden türetildiğini söyler-

ler. Bu görünüşleri ya da fenomenleri analiz ettiğimiz zaman; Mill, Russell ve Ayer gibi filozoflar, onların birtakım temel duyu verilerinden inşa olunduğunu göreceğimizi savunurlar. Fenomenalist bakış açısından gündelik dünyamızın masa, sandalye, dağ, taş, vb., bütün temel öğeleri, mantıksal olarak işte bu duyu verilerinden kurulur veya inşa olunur.

Pratik Gerekçeler: Bazı filozof ya da bilgi kuramcıları ise, kuşkuculuğu çürütmeye hiç kalkışmamışlardır. Bunun en önemli nedeni ise, *kendileri kuşkucu olmayan bu düşünürlerin kuşkuculuğun doğru ya da en azından çürütülemez olduğunu düşünmeleridir.* Bu düşünürlerin görüşlerine göre, kuşkuculuk epistemolojinin, epistemolojik düşüncenin kendisinden kaçınılması imkânsız bir sonucudur; bu yüzden ya yeni deneyimler ışığında revize edilmeleri gereken, ancak belli ölçüler içinde temellendirilmiş veya gerekçelendirilmiş inançlarla idare edeceğiz; ya da kuşkuculuğun, çürütülemez olsa bile, pek pratik bir yol olmadığını, bundan dolayı çoğu insanın yaptığı gibi, onu göz ardı etmenin veya dikkate almamanın makûl bir davranış olduğunu kabul edeceğiz.

Söz konusu strateji, veya onu belirleyen yollardan özellikle ikincisi Hume tarafından benimsenen yaklaşım olup, epistemoloji tarihinde "kuşkuculuğa Hume tarafından verilen yanıt" olarak bilinir. Bununla birlikte, yirminci yüzyılda bazı düşünürlerin, kuşkuculukla mücadelede veya onu anlamada, yine söz konusu pratik veya psikolojik zemin üzerinde, biraz daha ileri gittikleri söylenebilir. Bu düşünürlere, farklı bakış açılarına veya aralarındaki kimi önemli farklılıklara rağmen, bu konuda birtakım ortaklıklar sergiledikleri için John Dewey ve Wittgenstein verilebilir. Dewey ile Wittgenstein'ın bu konuda buluştukları en önemli husus şudur: Bu iki düşünür kuşkuculuğun Kartezyen tutumun bir sonucu olduğunu, Kartezyen *cogito* veya hareket noktasını bireysel bilincin özel verileri arasına yerleştirmenin sonucu olduğunu kabul ederler. Gerek Dewey, gerekse Wittgenstein, Kartezyen egodan yola çıkmak yerine, kamusal dünyadan, yani düşünce ve dilin özde kamusal olan yapısıyla ilgili olgulardan hareket etmemiz durumunda ortaya daha farklı bir resmin çıkacağını öne sürer.

(ix) Bilginin Kaynağı

Epistemolojiyle uğraşan filozofları, özellikle de kuşkuculuk ile baş edildikten ve dolayısıyla, bilginin imkânı açıklıkla ortaya konup, mümkün olduğu alanların gösterilmesinden sonra, en fazla meşgul eden konuların başında, bilginin kaynağı problemi gelir. Bilginin akla mı dayandığı, yoksa deneyimin ürünü mü olduğu, veya hem akıl ve hem de deneyimin işbirliğinin eseri olan bir şeyi mi temsil ettiği yoksa deneyim ve akıl dışında sezgi gibi üçüncü bir bilgi türü daha olup olmadığı sorularına bağlı olarak, burada dört ana konum söz konusu olur: **(i)** Akılcılık (rasyonalizm), **(ii)** deneyimcilik (ampirizm), **(iii)** akılcı deneyimcilik ya da deneyimci akılcılık ve **(iv)** sezgicilik (intüisyonizm).

Akılcılık: *Bilginin kaynağı konusunda, akılcılık bilginin yegâne kaynağı ve sınama ölçütünün akıl olduğunu, onun malzemesinin temel ya da ilkel birtakım kavramlardan tümdengelimsel olarak türetildiğini öne süren görüş* ya da tutumu ifade eder. Epistemolojik bir görüş olarak akılcılık gerçekte oldukça eski bir görüş olup, onun kökleri Parmenides'e kadar geri gider. Bununla birlikte, akılcılıktan daha ziyade anlaşılan on yedinci yüzyılda Descartes tarafından kurulan ve ondan sonra Spinoza ve Leibniz devam ettirilen epistemolojik gelenektir. Bu yüzden, söz konusu epistemolojik akılcılığı antik veya klâsik akılcılıktan ayırt edebilmek için, Parmenides ve Platon gibi antik düşünürlerin akılcılığına *apriorizm* veya *radikal akılcılık* adı verilir. Antik dünyanın söz konusu düşünürleri ezelî-ebedî ve değişmez olanın kesin bilgisinin kaynağında yalnızca aklın bulunduğunu, insanı hakikate sadece deneyimden yardım görmeyen aklın ulaştırabileceğini savunurken, bilgide deneyime en küçük bir rol dahi vermemişlerdi.

Buradan da anlaşılacağı üzere, akılcılık, deneyimciliğe tamamen karşıt olan bir epistemolojik görüş ya da yaklaşımı ifade eder; en azından modern versiyonuyla akılcılık, deneyimcilikten biri bilginin veya idelerin kökeni, diğeri araştırmanın yöntemi konusundaki görüşleriyle farklılaşır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, deneyimciliğin zihnin doğuştan getirdiği hiçbir şey bulunmadığını ve onun tüm malzemesini duyumdan ya da deneyimden türettiğini öne sürdüğü yerde, akılcılık, en azından kimi düşünce ya da kavramların, hatta

bazen birtakım ilkelerin doğuştan olduğunu savunur. Söz gelimi, Descartes Tanrı, zihin ve madde kavramlarının, deneyim ve deneyimden yapılan soyutlama yoluyla kazanılmayıp doğuştan olduklarını öne sürer. Onun bu kavramların doğuştanlığıyla ilgili argümanları ise, temelde iki noktayı vurgular: Bu kavramlar, her şeyden önce saf kavramlardır, yani duyumsal bir malzeme ihtiva etmezler; imgeler, tasarımlar olmadıkları gibi, duyu deneyiminin temsilleri veya suretleri de değildirler. Tanrı ve zihin kavramları açısından apaçık olan bu hususun, Descartes, madde kavramı için de geçerli olduğunu göstermek için, özel bir çaba sarf eder.

Deneyimcilik: *Deneyimci görüş veya ampirizm ise, bilginin kaynağını açıklarken, akla değil, tecrübe ya da deneyime başvurur.* Bilginin mümkün tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını savunan ampirizm insan zihninin, doğuşta üzerine kendi işaretlerini yazdığı boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu öne sürer. Locke, Berkeley, Hume ve J. S. Mill gibi ünlü deneyimciler tarafından savunulan ampirizm, başlangıçta boş bir levha olan zihin üzerine konan işaretlerin önce birer izlenimden başka hiçbir şey olmadığını; bu izlenimlerden daha sonra bellekte birtakım tasarımların türetildiğini ve türetilen bu tasarımların çeşitli şekillerde birleştirilmeleri ve işlenmelerinin kompleks düşüncelere götürdüğünü, kısacası zihinde daha önce duyularda bulunmamış olan hiçbir şey bulunmadığını (*nihil est in intellectu non prius fuerit in sensu*) iddia eder.

Deneyimci görüşü benimsemiş düşünürler, elbette bilgi modeli olarak fiziği, araştırma yöntemi olarak da tümevarımsal akıl yürütme yöntemini benimsediler. Gerçekten de deneyimciler yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilenmişlerdi. Onlara göre, doğa bilimlerinin kendi doğruluk standartları vardı ve bu standart, doğa bilimlerinde üretilen bilginin, salt inanca dönüşmesini bertaraf edecek nitelikteydi. Geometri, ideal kendiliklerin, geometrik şekillerin özelliklerini keşfetmek bakımından hiç kuşku yok ki önemli bir bilgiydi, ama dünya hakkında, her gün yaptıkları bir dolu keşif sayesinde, daha çok şey söyleyen, matematikçiler değil, fakat fizikçilerdi.

Deneyimci-Akılcılık veya Akılcı-Deneyimcilik: Bilginin kaynağı probleminde üçüncü alternatif, *bilginin kaynağında ne sadece deneyim ne de sadece aklın bulunduğunu, onun akıl ve*

deneyimin ortak katkılarının ürünü olduğunu dile getiren sentezci yaklaşımdan oluşur. Söz konusu yaklaşımın, hatta deneyim ve aklın rolünün bilginin kuruluşunda neredeyse eşit oluşuna gönderme yapan yaklaşımın ideal temsilcisi Kant'tır.

Sezgicilik: Akıl ve deneyim ekseni üzerinde gelişen söz konusu bilgi tarzlarının yegâne alternatifi, *bilginin kaynağında sezginin olduğunu öne süren görüş* olarak sezgiciliktir. Bu görüşün ise ideal temsilcisi Fransız düşünürü Henri Bergson'dur. Bergson aslında bilgi görüşünde, iki tür bilgi veya biliş tarzı arasında bir ayrım yapar; kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkan Bergson'un yaptığı ayrımda ilk bilgi türü akla dayalı, kavramsal, analitik ve rasyonel bilgidir. Bu tür bir bilgi, onun nokta-i nazarından bilimsel bilgiye karşılık gelir; Bergson, bilimi reddetmez, fakat kavramların sürekli ve dinamik olan gerçekliği, statik hâle getirmek ve bölmek suretiyle çarpıttığını öne sürer. Kavramsal ya da rasyonel bilginin temelinde olan zekâ ya da akıl semboller yardımıyla bilir; bu yüzden, o ancak göreli bilgiler, gerçekliğin aslını değil de, sadece şemasını veya dış kabuğunu verir. Bu bilginin sınırlı ve eksik olabileceğini öne süren Bergson, bundan dolayı bilimsel bilginin en önemli bilgi türü olarak görülmesine karşı çıkar.

Bergson, söz konusu analitik bilginin karşısına sezgiyi geçirir; gerçekliğin bizatihi kendisini veren sezgi, kavramsallaştırılabilen bir bilgi değildir. Gerçekten de, sezgiyi "kişinin kendisini nesnenin içine, onda, ona özgü olanla ve dolayısıyla ifade edilemez olanla karşılaşmak için, taşıdığı bir sempati" olarak tanımlayan Bergson "biricik" olan gerçeklikle ilgili hakikatlerin kavramsal yolla söze dökülemez, ifade edilemez olduğunu dile getirir. Ona göre, sezgi bize, gerçekliğin şemasını değil de, bizzat kendisini bilme imkânı verir. O, sezginin bizi nesnenin etrafında dolandırmadan, doğrudan içine yönelttiğini, nesnede biricik olan ve kavramsallaştırılamayan şeyi elde etmemizi sağladığını söyler. Sezgi bizi gerçek süre ve oluşun içine çekerek, onun ele geçirilmesine yardımcı olur; o, sembolleri bir kenara bırakarak doğrudan temas yoluyla bilgi elde etme yetisidir. Dahası, sezgi, akıl ya da zekânın asla yapamayacağı bir şeyi başarır: O, insanı faydacı görüşlerden bağımsız olarak dünyanın içerisine taşır. Sezgi bize duyusal olmayan gerçeklikle dolaysız, yani soyutlamalardan bağımsız bir temas imkânı sağlar.



İKİNCİ BÖLÜM

BİLİM FELSEFESİ

Bilim felsefesi, adı üzerinde felsefenin kendisine bilimi konu edinen disiplinidir. Bu felsefe disiplini, *bilimin doğasına ve özellikle de yöntemlerine, kavramlarına, ön kabullerine ve bu arada, bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalar*dan oluşur. Bilim felsefesi, söz konusu araştırmaları, elbette felsefî yöntemleri, esas itibarıyla da rasyonel ve eleştirel bir sorgulama yöntemini kullanarak gerçekleştirir.

Bilim aslında felsefenin uzun zamandan beri konusu olmuştur. Gerçekten de, en azından Aristoteles'ten başlayarak filozoflar, bilimi ele almış, bilimle ilgili sorular sorarken, bilimsel yöntemlerin ve bilimsel önermelerin ayırıcı özelliklerini gözler önüne sermeye çalışmışlardı. Bununla birlikte, en azından teknik anlamıyla bilim felsefesi yeni, en fazla yüzyıllık geçmişi olan bir felsefe disiplinidir. Bunun da en önemli nedeni, yaklaşık olarak yine aynı dönemde bilim alanında yaşanan hızlı ve baş döndürücü gelişmeler ve bilim ile tekniğin modern kültürde oynadığı olağanüstü büyük ve belirleyici roldür.

Gerçekten de, *bilim alanında, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan bilimsel gelişmeler, felsefeyi derinden etkileyen çağdaş bilimsel kuramlar, bilimi anlamak bakımından felsefenin vazgeçilmez olduğunu açıklıkla gözler önüne sermiştir.* Felsefe bilimin kendisini, tarihini, yöntemlerini ve başarılarını anlamak açısından vazgeçilmez bir önkoşul olmak durumun-

dadır. Öte yandan, bilim ve teknolojinin etkisini tek yanlı olarak kültürün bütün alanları üzerinde hissettiren tahakkümü veya yayılımının determinizme karşı özgürlük problemini veya zihnin bedenin bir parçası olup olmadığı ya da bütünüyle maddî bir evrende amaç ve anlama yer kalıp kalmadığı türünden klâsik felsefî problemleri bugün her zamankinden daha önemli ve acil problemler hâline getirmiş olduğu söylenebilir.

Bilim Felsefesinin Konuları

Bilim felsefesinin konusu, işte bu genel değerlendirmelerden hareketle üç ayrı alana bölünebilir. **(1)** Bilim felsefesinin alanlarından birincisi, bilimin yöntemine ya da yöntemlerine, bilimsel sembollerin doğasına ve bilimsel sembolik sistemlerin mantıksal yapısına ilişkin araştırmalardan oluşur. Bilimin yöntemine ilişkin böyle bir araştırma, doğa bilimlerini olduğu kadar, elbette sosyal bilimleri de kapsar.

Böyle bir araştırmanın, tarihle ilgili disiplinleri, normatif bilimleri ve tarihsel boyutları olan antropoloji ve jeoloji gibi bilimleri de kapsayıp kapsamadığı, araştırmacının bilim tanımına ve anlayışına bağlıdır. Bilimin yöntemine ilişkin bir araştırma olarak bilim felsefesi, geleneksel mantık ve bilgi teorisinin önemli bir bölümünü içerir. Burada tümevarım, tümdengelim, hipotez, veri, keşif ve doğrulama gibi terimler tanımlanıp açıklığa kavuşturulur. Bilim felsefesinde, buna ek olarak, deney, ölçüm, sınıflama gibi, bilimin daha ayrıntılı, özel ve teknik yöntemleri incelenir. Yine bilim sembolik bir sistem olduğu için, bilim felsefesinin bu alanında, genel bir göstergeler teorisi de önemli bir rol oynar. Bu konu alanının, *bilim felsefesinin epistemolojik boyutu*na karşılık geldiği söylenebilir.

(2) Öte yandan, bilim felsefesinde, bilimlerin temel kavramları, önkabulleri ve postülaları incelenir ve bilimlerin deneysel, rasyonel ve pragmatik temelleri açığa çıkarılır. Bilim felsefesinin bu boyutu, bilim adamının kullandığı, fakat eleştirel bir incelemeye tâbi tutmadığı neden, nicelik, nitelik, zaman, mekân ve yasa gibi kavram ve kategorilere ilişkin bir araştırmayı içerdiğinden, metafizikle belli bir ilişki içinde bulunmak durumundadır. Bilim felsefesinin bu boyutu, ayrıca bir dış dünyanın

varlığına ve doğanın düzenliliğine duyulan inançları da eleştirel bir incelemeye tâbi tutar. Burası da doğallıkla, *bilim felsefesinin metafiziksel boyutu*nu meydana getirir. (3) Ve bilim felsefesi, nihayet özel bilimlerin sınırlarını belirlemeye, bilimlerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini açığa çıkarmaya çalışır. Burada, bilimlere ilişkin bir sınıflama yer alır. Yine, bilimin toplumsal yönü de, bu çerçeve içinde ortaya çıkar. Bilimin belli bir kültür çevresi içindeki yeri, yani bilimin yönetimlerle, iş dünyasıyla, sanatla, dinle ve ahlâkla olan ilişkileri araştırılır.

Bilim Felsefesinin Değeri ya da Faydası

Aslında, bilim ile felsefe genel bir "bilgelik" ya da "hikmet" kapsamı içinde, tarihte uzun bir zaman boyunca birlikte varoldular. Öyle ki, örneğin Eukleides'in geometriyi, milattan önce üçüncü yüzyılda, "mekânın bilimi" diye özerk bir bilim olarak tesis etmiş olmasına rağmen, bu disiplin Platon'un Akademi'sinde çoğu çaman filozoflar tarafından okutuldu. Bilimlerin müstakil birer disiplin hâline gelerek felsefeden ayrılmaları süreci, esas itibarıyla Galile, Kepler ve Kopernik tarafından on yedinci yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel devrimle başlar. Çünkü bilimsel devremin ifade ettiği başkaca çok daha önemli şeyler bir yana, bu üç adam fiziği metafizikten bağımsız bir bilim dalı olarak kurdu. Sonra Darwin, 1859 yılında yayınlanan *Türlerin Kökeni* adlı eseriyle, biyolojiyi felsefeden ayırdı. Yirminci yüzyılın başlarında ise, psikoloji felsefeden ayrıldı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren mantığa gösterilen olağanüstü büyük ilgi, en nihayetinde bilgisayar bilimini yarattı.

Bütün bu bilimler felsefeden koptular kopmasına da, geride yanıtlanmak veya çözüme kavuşturulmak üzere, felsefeye bir dolu soru ya da problem bıraktılar. Örneklerimizi bilimden *kopan bu öncü ya da temel bilimlerden seçebiliriz.* Söz gelimi matematik sayılarla uğraşır. Peki ya "Sayı nedir?" diye bir soru sorulacak olursa, bilinmelidir ki, matematikçinin bu konuda söyleyecek çok fazla bir şeyi yoktur. Çünkü bu soruyla anlatılmak istenen "2"nin, "çift"in veya "II"nin ne olduğu değildir? Fakat daha ziyade belli bir rakam veya sembol ile gösterilen bu şeyin gerçekte ne olduğudur. Matematikçilerin yanıtlayamadık-

ları bu soruyu yanıtlamak için çalışanlar, Platon'dan beri filozoflar olmuşlardır.

Veya Newton'un kuvvetin kütle ile ivmenin çarpımına eşit olduğunu bildiren ikinci yasasını [F = ma] düşünelim. Bu ünlü formülde geçen ivme, hızın zaman bakımından ilk türevini ifade edecek şekilde dv/dt olarak hesaplanır. Peki ya, ortalama insanın veya hepimizin çok âşina olduğu, ama fizikçinin tatmin edici bir biçimde yanıtlayamadığı zaman, tam olarak nedir? Zamanı, fizikçinin sıklıkla yaptığı üzere, saatle, dakikayla veya saniyeyle anlatmaya, tanımlamaya çalışmak, zamanı ölçtüğü birimlerle karıştırmak anlamına geleceği için, hiçbir işe yaramaz. Bu da, bilimin en azından üç yüz yıldan beri felsefeye havale etmiş olduğu bir sorudur.

Aynı şekilde, Darwin'in evrim kuramından beri pek çok bilim adamı ve zaman zaman da düşünür, insanın doğasını belirleyip ifade etme ve hayatın anlamını tanımlama işinin felsefeden bilime geçtiğini savunur. Söz konusu bilim adamları içinden önemli bir kısmı da insanın veya insan doğasının diğer hayvanlardan, niteliksel olarak değil de, sadece nicelik bakımından, dereceyle ifade edilecek şekilde farklılık gösterdiğini ve hayatın da hiçbir anlamı olmadığını ve olamayacağını öne sürer. Evrim kuramına gösterilen büyük direncin esas nedeni, herhâlde bu olsa gerektir: Evrimci biyoloji, yanıtlayamayacağı, bu yüzden de felsefeye havale edilmesi gereken soruları yanıtlama cüretinde olmuştur.

Yine, bütün bilimler, özellikle de nicelikle ilgili olan bilimler, açıktır ki, mantıksal akıl yürütmeyle tümdengelimsel olarak geçerli argümanların güvenilir olmalarına bağlıdır; hatta, matematiksel bilimler bir tarafa bırakılacak olursa, hemen tüm bilimler tümevarımsal argümanı sıklıkla kullanırlar. Bununla birlikte, hiçbir bilim öncelikle tümdengelimsel argümanın neden her zaman güvenilir olduğu ve ikinci olarak da, bizim tümevarımsal akıl yürütmeyi, her daim güvenilir veya mutlak olarak zorunlu olmamasına rağmen, neden kullanmaya mecbur olduğumuz sorusunu ele almaz.

Bilimin tarihinin ve onun felsefeye havale ettiği problemlerin yaratmış olduğu mirasın bize açık olarak gösterdiği birkaç önemli husus vardır. Bu miras her şeyden önce, *iki entelektüel disiplinin, yani bilim ile felsefenin birbirlerine ayrılmazcasına bağlı olduğunu gösterir*. Aynı miras, ikinci olarak da, *felsefenin*

iki ayrı soru kümesiyle meşgul olan bir entelektüel faaliyet olduğunu gözler önüne serer. Buna göre, felsefe doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin sadece bugün için yanıtlayamamakla kalmayıp, muhtemelen hiçbir zaman yanıtlayamayacağı *normatif sorularla* meşgul olur. Felsefenin önemli bir bölümü bu türden sorulara verilen yanıtlarla karakterize olur. Sayının, zamanın, nedenselliğin, adaletin veya insan doğasının ne olduğuyla ilgili bu soruları birinci düzeyden sorular olarak değerlendirirsek, *felsefenin bir de bilimlerin bu soruları neden yanıtlayamayacağıyla ilgili ikinci düzeyden sorularla meşgul olduğunu kolaylıkla görebiliriz.* Felsefenin ele aldığı bu ikinci düzeyden ya da türden soruların kendileri, bilimin sınırlarının ne olduğuyla, bilimin nasıl iş gördüğüyle, onun faaliyet türü ve işleyişinin nasıl anlaşıldığıyla, bilimin yöntemlerinin ne olduğuyla, bu yöntemlerin nereye uygulanıp, nereye uygulanamayacağıyla ilgili sorulardır.

Bu soruları yanıtlamak bize her şeyden önce, ya şimdiye kadar yanıtlanamamış sorular üzerinde ilerleme kaydetme ya da söz konusu birinci düzeyden soruların bilimin yanıtlayabileceği veya yanıtlaması gereken sorular olup olmadıklarını açıklıkla görme imkânı verir. Bu da her bakımdan yararlı olan bir şeydir, zira bizi, bir yandan bilimi lâyıkıyla anlamaya, bilimin başarısını teslim etmeye götürürken, diğer yandan bize bilimin sınırlarını görme, *her tür "bilimcilik" veya "bilim bağnazlığı" karşısında uyanık olma imkânı sağlar.* Bilimin doğası ve yöntemleriyle ilgili soruları tatmin edici bir biçimde yanıtlama çabası, bize aynı zamanda bilimsel sorular için önerilmiş yanıtların uygunluğuna değer biçmek bakımından yardımcı olabilir. Fakat bilim felsefesinin bize katkı sağlayabileceği noktalar, bunlardan ibaret değildir.

Bilime ilişkin olarak, bilim felsefesi yardımıyla kuşatıcı bir kavrayışa sahip olmak, sadece bilimin bütünlüğüne ve onun nesnel bilginin kazanılmasında bir araç olarak sahip olduğu öneme değil, fakat inanç formasyonunun bilimsel olmayan diğer yollarına da gereği gibi değer biçme imkânı verir. Yine, bilimle ilgili sağlam bir kavrayış doğa bilimlerinin yöntemlerinin konuları itibarıyla ayrı alanlar oluşturan sosyal bilimlerle davranış bilimlerine neden uygulanamayacağını anlamamızı sağlar. Sadece bu durum bile, doğa bilimlerinin gücünü ve başarılarını takdir edip, bu disiplinlerde başarılı olan yöntemleri, onların ötesinde sosyal bilimlerle davranış bilimlerine de uygulamak isteyenle-

rin doğa bilimlerinin elde etmiş oldukları başarılara erişme imkânı veren yöntemleri analiz etmek açısından özel bir neden yaratır.

Yine bilimi tam ve gereği gibi anlayıp takdir etme, bize bilim tarafında veya bilim eliyle gerçekleşecek suistimaller karşısında uyanık olma bilinci kazandırır. Gerçekten de, sosyal meselelerin ve davranışla ilgili konuların bilimsel bir tarzda ele alınışına muhalefet edenler bilim felsefesi tartışmalarına yaklaşık yüz yıldan beri, en az sosyal bilimlerle davranış bilimlerinde, bu bilimlerin öz-bilince sahip bilimsel teşebbüsler olarak zuhurundan beri gözlenen göreli başarısızlık veya başarı eksikliğinin doğa bilimlerinin yöntemlerini tam ve gereği anlayıp hayata geçirmedeki başarısızlığın bir sonucu olduğunu savunan sosyal bilimciler ve bilim filozofları kadar güçlü ve ateşli bir biçimde katıldılar. Hatta katılmakla da kalmayıp, doğa bilimlerinin yöntemlerinin toplumsal meselelere ve davranışla ilgili konulara uygulanamayacağını, bu tür bir "bilimsel emperyalizm"in entelektüel bakımdan temelsiz olduğunu iddia ettiler; hatta, biraz daha ileri giderek, onun kişisel ilişkileri ve kırılgan toplumsal kurumları insansızlaştırmak suretiyle zararlı olmasının çok muhtemel olduğunu savundular. Söz konusu pozitivizm karşıtları, böyle bir yaklaşımın -söz gelimi, yirminci yüzyılda bazı ülkelerde sürdürülen ırk ıslahı siyasetlerinde olduğu üzere- ahlâken tehlikeli politika ve programlara izin vermek ya da hatta bilimsel araştırmayı davranış genetiği türünden şimdiye kadar el sürülmemiş alanlarda da harekete geçirmek benzeri birtakım suistimallerle sonuçlanmasının çok muhtemel olduğunu öne sürdüler.

(1) Mantıkçı Pozitivist Bilim Anlayışı

Gerçek ya da teknik anlamıyla bilim felsefesinin mantıkçı pozitivizmle başladığını söylemek doğru olur. Mantıkçı pozitivizm 1907 yılında matematikçi Hans Hahn, iktisatçı Philipp Frank gibi birkaç bilim adamı ve filozofun felsefe tartışmalarıyla temelleri atılan, sonradan 1920'lerde Moritz Schlick, Fredrich Waismann, Edgar Zilzel, Felix Kaufmann, Herbert Feigl, Viktor Kraft, Karl Menger, Kurt Gödel ve nihayet Rudolf Carnap'ın katılımıyla meydana gelen bir grup bilim adamı-filozofun ge-

nelde bilim ve felsefe anlayışını, daha özel olarak da bilim felsefesi görüşlerini ifade eder.

Çevrenin Sosyal Arkaplânı

Bilim felsefesinin veya bilimle ilgili çağdaş tartışmaların tarihinin 1920 ile 1950 yılları arasındaki kurucu döneminin, şu hâlde ilk ve dolayısıyla, sonraki hemen tüm bilim anlayışları veya okullarının bir şekilde kendisine gönderimle anlaşılmak durumunda olduğu en önemli okulu olan mantıkçı pozitivizm, *gerçekten de mutlak bir akılcılığı, aklın sadece bilimde tezahür ettiği inancını ve doğallıkla da bilimsel bir dünya görüşünü temsil ediyordu*. 20. yüzyılın ilk yarısına damgasını büyük ölçüde vuran mantıkçı pozitivistler, gerçekte kendilerinin "karanlık" diye niteledikleri bir sosyo-politik atmosferin ürünü olduklarını öne sürmekteydiler; bu yüzden, mevcut koşulları pozitif bir felsefe anlayışı, bilimci bir dünya görüşü ile ıslah etmeye veya yeni baştan şekillendirmeye çalıştılar. Gerçekten de, *Çevre düşünürleri Almanya'da giderek güçlenen ve en nihayetinde faşizme götürecek olan muhafazakâr bir siyasetten ve insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak gördükleri metafizikten büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar*. Bu yüzden, bilim ile metafiziği birbirinden ayırmaya, felsefenin, daha doğrusu Alman İdealizminin insanlığın önüne muğlak ve karanlık bir dünya koymasına engel olmaya çalıştılar; insan zihninin önünde yıllar yılı bir engel olarak duran metafiziğin bütün tortularından ayıklanacak bir bilim ve felsefe anlayışını yeni baştan tanımlamaya koyuldular.

Metafiziğe karşı çıkışları büyük ölçüde ideolojikti; örneğin, sosyo-politik ilgileri en güçlü olan isim olarak Otto Neurath, metafiziği toplumsal ve politik irtica olarak değerlendirmekte ve bu yüzden çevrenin de, esas itibarıyla metafiziği yıkmayı amaç edinmiş bir siyasal parti gibi eylemde bulunması gerektiğini öne sürmekteydi. Gerçekten de, bilimciliği alabildiğine güçlü bir yeni Marksist olarak Neurath, bilim adamları cemaatini rasyonel olarak düzenlenecek toplum için bir model olarak almakta ve dolayısıyla, toplumsal ve entelektüel hayatın aklî olmayan bütün metafiziksel unsurlardan arındırılmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmekteydi.

Mantıkçı Pozitivizmin Kavramsal Dayanakları

Mantıkçı pozitivizm adını oluşturan iki kavramdan pozitivizm kavramı on dokuzuncu yüzyılın başlarında ünlü Fransız düşünürü Comte tarafından kullanılmıştı. *Comte felsefî sistemlere, metafiziğe güvenmeyip, sadece deneyime dayanan bilgiye önem vermekteydi*; ve gücünü deneysel yönünden alan doğa bilimini, bilginin gerçek örneği ya da paradigması olarak değerlendiriyordu. Gerçekten de, insanlık tarihini veya bilimlerin tarihini ya da tek insanın entelektüel tarihini sırasıyla sırasıyla **(i)** dinî, **(ii)** metafizik ve **(iii)** pozitif evrelerden meydana gelen bir ilerleme ya da gelişme süreci olarak gören Comte, pozitivizmiyle doğallıkla bir bütün olarak rasyonalite alanının tamamen bilim tarafından tüketildiğini ifade etti. Bununla birlikte, mantıkçı pozitivizmin ortaya çıkışında Hume ile sonradan Hume'u izleyen Ernst Mach'ın, birçok bakımdan Comte'tan daha etkili olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, olgulara dayanmayan bilginin olamayacağını, nesnelerle ilgili bilgiye ulaşma sürecinde, olgulara dayanmayan bütün unsurların ayıklanması gerektiğini öne sürerken Mach, pozitivizmi olabilecek en açık şekilde ortaya koymuştu. O, metafiziğe tam bir muhalefet içinde, bilimi sağlam bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştı; nitekim, bilimsel ifade ya da önermelerin deneysel olarak doğrulanabilmesi ve bu deneysel ifadelerin de duyumlara veya duyusal gözlemlere indirgenecek şekilde formüle edilebilmeleri gerektiğini öne sürdü.

Mantıkçı pozitivizm deyiminde geçen "mantıkçı" kavramına gelince; o, modern mantığın onların yaklaşımında kazandığı yeri gösterir. Gerçekten de mantıkçı pozitivistler mantığın imkânlarını ve araçlarını kullanarak bilimin formel yapısını ortaya çıkarıp belirginleştirmeye çalıştılar. Gündelik dilin sembolik mantığın ölçütlerini yerine getiremediğini, dolayısıyla bilim dili için gerekli açıklık ve kesinliği sağlayamadığını; bu yüzden, bilimde analiz açısından sembolik mantığın ilkelerini yerine getiren bir *formel dil*in gerekli olduğunu düşündüler. Bilimsel bilginin kesinliğini ancak mantık diliyle ortaya koyabileceklerini düşünüyorlardı.

Doğrulanabilirlik İlkesi

Mantıkçı pozitivizmi benimsemiş düşünürler, öncelikle bilimsel bilginin deneyime dayalı bir bilgi olduğunu göstermek, bilime bir sınır çekmek, daha doğrusu bilimi bilim olmayandan ayırabilmek için, "doğrulanabilirlik ilkesi" olarak bilinen meşhur ilkeyi geliştirdiler. Gerçekten de, ilke öncelikle oldukça güçlü ampirik temelleri olan bir anlamlılık ölçütü, bir anlam kuramı sağlar.

Buna göre, doğrulanabilirlik ilkesi her şeyden önce, bir ifade ya da tümcenin anlamının o tümcenin doğruluk koşullarında olduğunu ortaya koyar. İlke, başka bir deyişle, *bir tümcenin anlamını kavramanın, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirdiğini dile getirir.* Yani, bir ifadenin, bir önerme ya da söylemin bir bilgi içeriği taşıması veya anlamlı olabilmesi için, doğrudan doğruya olgusal bir dille ifade edilmesi veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu koşulları taşımayan, yani deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamayan önerme ya da iddialar, metafiziksel iddia ya da önermeler olup, anlamdan yoksundurlar.

Felsefenin Statüsü: Anlamlı önermeleri, şu hâlde, bir tarafta fizik, kimya, astronomi, biyoloji gibi doğa bilimlerindeki sentetik önermelerle mantık ve matematikteki totolojiler olarak ikiye ayıran "doğrulanabilirlik ilkesi"yle bilime dayalı bir dünya görüşünün savunuculuğunu yaparken, mantıkçı pozitivistler felsefenin alanını ve ona özgü faaliyet türünü de yeni baştan tanımlarlar. Buna göre, felsefe bize dünyanın nasıl olduğunu, neden meydana geldiğini söyleyemeyeceği gibi, dünyadaki durumların nasıl olması gerektiğini de söyleyemez. Dünya hakkında söylenebilecek her şeyi, bize bilim söylemektedir; o, bunları bugün söyleyemiyorsa bile, bir gün gelip mutlaka söyleyecektir. Bu bakımdan genellikle Wittgenstein'ı takip eden mantıkçı pozitivistler, felsefenin esas itibarıyla analitik bir etkinlik olduğunu, bu yüzden kendisini dilsel bir analizle sınırlaması gerektiğini söylerler.

Bilimin Birliği

Mantıkçı pozitivistlerin geliştirmiş olduğu doğrulanabilirlik ilkesinin öngördüğü anlamlı doğrular ya da disiplinler listesinde, mevcut hâliyle din, metafizik ve normatif etiğe olduğu kadar sosyal bilimlere de yer yoktur. Onlar toplum bilimleriyle davranış bilimlerinde pek çok muğlaklık, belirsizlik bulunduğunu; söz konusu muğlaklık ve belirsiz anlamlılıkların doğrulamacı anlam kuramının uygulanması suretiyle bertaraf edilebileceğini söyler. Söz konusu bilim felsefesi anlayışı, toplum bilimleriyle davranış bilimlerinde de, daha sonra doğa bilimlerinin metodolojisine başvurulması koşuluyla gerçekleşecek, benzer bir keşif ve açıklama başarısına erişilmesini öngörür.

Mantıkçı pozitivistler, burada kalmazlar; on dokuzuncu yüzyılda, yönteme dayalı bir birlik düşüncesini öngören Comte'tan sonra, bilimin birliği tezini bir kez daha öne sürerler. Gerçekten de, bilimin birliği tezi, yalnızca fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri alanlarını değil, tarih, sosyoloji, psikoloji gibi konusu bakımından doğa bilimlerinden kategorik olarak ayrı olan, alanları da kapsar. Ve insanı konu edinen bu alanların, cansız doğayı konu edinen doğa bilimleriyle birliğinin sorun olabileceği eleştirisine karşı, mantıkçı pozitivistler bilimin birliğinin *içerik* bakımından değil, fakat *yöntem* bakımından sağlanması gerektiğini iddia ederler. Söz konusu yöntem birliği düşüncesini, dil ve yasa birliği düşüncesiyle tamamlarlar.

Söz konusu tez aslında metafizik bir varsayıma, en azından ontolojik bir iddiaya dayanır. Gerçekten de, metafiziği yasaklayan mantıkçı pozitivistler, en azından *gerçekliği* oluşturan *öğelerin sınırlı* sayıda olduğunu; varlığın esas itibarıyla tek bir malzemeden oluştuğunu, bu malzemenin de *madde* olduğunu varsayan *monist* bir bakış açısı benimsemişlerdi.

Buna göre, bilimleri önce sosyal bilimler ve doğa bilimleri olarak, sonra da sosyal bilimleri toplum bilimleri ve davranış bilimleri, doğa bilimlerini de yaşam bilimleri ve fizik bilimleri olarak ikiye ayıran mantıkçı pozitivizm, fiziği temel bilim yaparken, sırasıyla sosyoloji, psikoloji, biyoloji, fizyoloji ve kimyanın temel yasa, ilke ya da kuramlarının fizikten çıkarsanabileceğini varsayar. Bilimin birliği tezi aslında bize, mantıkçı pozitivizmin bilginin kümülatif olarak ilerlediği iddiasında olduğunu; bilimin *birikimsel* bir süreç olduğu ve bilim adamlarının

yeni araştırmalarının sonuçlarını daha kapsamlı kavramsal çerçevenin içine kattıkları inancına sahip bulunduğunu gösterir.

Bilimde Keşif Bağlamı

Mantıkçı pozitivistler her ne kadar, bilim adamlarının bütün bilimsel etkinliklerini şaşmaz mantık kurallarına bağlamayı düşünmemiş olsalar da, bilimsel faaliyeti ana hatlarıyla *keşif bağlamı* ve *doğrulama/pekiştirme bağlamı* olarak ikiye ayırdılar. Bunlardan keşif bağlamı, burada tek tek olgu ya da olaylara ilişkin tekil gözlemlerden sınırlanmamış genellemeler olarak hipotezlere ve nihayet, yasa ya da kuramlara yükselindiği için tümevarımsal bir süreci; pekiştirme bağlamı ise, burada bu kez yasa ya da kuramlardan tek tek olgularla ilgili açıklama ya da öndeyilere doğru bir gidiş söz konusu olduğu için tümdengelimsel bir süreci ifade eder.

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışına göre, kafasında bir problem, çözmek istediği bir sorun olan bilim adamı, evrende olup biten olayları anlama çabasında, önce zihinden bağımsız olgu ve olayları gözlemler. Burada, olgular arasındaki bağıntıları tespit etme çabası içinde, araştırmacı mevcut verileri gözlemler ve kaydederken olabildiğince önyargısız olmak durumundadır. Başka bir deyişle, mantıkçı pozitivizmin bakış açısından araştırmacı bilim adamı, gözlem yapmaya başladığında veya laboratuarına girdiğinde, önyargılarından arınır, kişisel dünya görüşünü terk eder. Bilim adamı gözlemde, öznel algı farklılıklarını ortadan kaldırmak, gözleme dakiklik, güvenilirlik kazandırmak ve araştırmayı nesnel hâle getirmek için, birtakım araçlar da kullanır, yani deneyler yapar.

Bilim adamı, söz konusu gözlemleme faaliyetiyle ("X metali ısıtılınca genleşti", ya da "Çaydanlıktaki su 100 derecede kaynadı" veya "A gezegeni güneşin etrafında eliptik yörünge çizerek ilerledi" benzeri) *tekil gözlem önermeleri* elde eder. Mantıkçı pozitivizmin bilim anlayışına göre, yeterli sayıda gözlem yapılınca, bir hipoteze ("Tüm metaller ısıtılınca genişler" veya "Bütün gezegenler güneşin etrafında eliptik bir yörünge çizerek ilerlerler" benzeri) sınırlanmamış bir genellemeye ulaşılır; mantıkçı pozitivizmin klâsik bilim anlayışı açısından, tekil gözlem önermelerinden hipoteze ya da sınırlanmamış genellemeye

tümevarım yoluyla geçiş, meşru bir geçiştir. Bunun için üç koşul öne sürülür: **(i)** Gözlem sayısı olabildiğince çok olmalıdır; **(ii)** aynı gözlem çok farklı koşullar altında, atmosfer basıncında, deniz seviyesinde, vb., tekrarlanmalıdır; **(iii)** elde edilen tekil gözlem önermeleri ile sınırlanmamış bir genellemeye karşılık gelen hipotez arasında herhangi bir çelişki olmamalıdır.

Bilimsel Açıklama

Mantıkçı pozitivizm açısından bilimin ikinci boyutunu öndeyiyle birlikte oluşturan bilimsel açıklama da, en az bilimsel keşif kadar önem taşır. Gerçekten de, bilim adamlarının örnek alacakları, onlar için bir esin kaynağı olabilecek bir açıklama standardı oluşturmak amacı çerçevesinde yoğun bir çaba harcayan mantıkçı pozitivistler, bu disiplinin tarihinde bir bilimsel açıklama modeli ve kuramı geliştiren ilk filozoflar olmuşlardır. Nitekim, mantıkçı pozitivistlerin teşebbüs ve çabaları sonucunda, ortaya, özde sadece ayrıntılarda farklılık gösteren iki tür açıklama modelinin çıktığı söylenebilir. Bunlardan *kapsayıcı yasa modeli* olarak anlaşılan birincisi açıklamayı, açıklananın bir yasa kapsamına sokulması olarak anlar. Buna mukabil nedensel açıklama modeli ikinci yaklaşım ise, açıklamayı açıklananın nedenini gösterme, bir sebep-sonuç zinciri içine yerleştirme olarak ele alır.

Kapsayıcı Yasa Modeli: Bu ilk açıklama modeli, açıklama getirmeyi özde belli bir argüman kurmak veya açıklayanlar ile açıklanan arasında belli bir mantıksal ilişki oluşturmaktır. Açıklamada, açıklanan şey belli bir olay, açıklayanlar söz konusu olayın vuku buluşunun gerekçe ya da nedenleridir; ya da başka bir deyişle, açıklayanlar argümanın öncülleri, açıklanan ise sonucudur. Bu açıdan bakıldığında, açıklama, açıklanan olayın açıklayanların ışığında gerçekleşmesinin beklendiğini gösteren bir argümanın öne sürülmesinden meydana gelir. Kapsayıcı yasa açıklama modelinde, bir ya da birkaç yasanın açıklayanlar içinde yer alması gerekir. Öyle ki, söz konusu yasalar açıklanan şey ya da olayı kapsamı altına alarak açıklar. Bu süreç, "bir cismin neden genleştiği?" sorusuna getirilecek bir açıklama yoluyla şöyle ifade edilebilir:

(i) Bu cisim bakır bir teldir.

(ii) Bakır bir metaldir.

(iii) Bu metal (bakır) tel (şu kadar) ısıtılmıştır.

(iv) Tüm metaller ısıtıldıklarında (şu matematiksel formüle göre) genleşir.

(v) Dolayısıyla, bu cisim genleşmiştir.

Buradaki açıklama veya açıklamaya tekabül eden argümanda **(i)-(iv)** öncül, **(v)** ise sonuçtur. Bu öncüllerde dile getirilen olaylar gerçekleştiğinde, söz konusu sonucun da gerçekleşmesi beklenir. Yukarıdaki öncüllerden üçüncüsü **(iii)**, kolaylıkla görüleceği üzere, belli bir yasayı ifade etmekte olup, açıklama açısından büyük bir önem kazanan, açıklamanın asıl yükünü taşıyan önerme ya da öncül, işte bu öncüldür. Söz konusu cisim ısıtıldığında genleşmiştir, çünkü tüm metaller ısıtıldıklarında genleşmektedir. Demek ki, modelin de ima ettiği üzere, açıklanan olay, bir yasanın kapsamına sokulmuş olmak suretiyle anlaşılır kılınmakta, açıklanmış olmaktadır.

***Nedensel açıklama modeli*:** Bu bağlamda geliştirilen ikinci açıklama modeli ise, nedensel açıklama modeli olarak bilinir. Buna göre, bir olayı açıklamak o olaya neden olan olay ya da olaylar kümesini, altta yatan nedensel mekanizmayı ortaya koymak anlamına gelir. Nedensel açıklama modeli kapsayıcı yasa modelinden işte bu yüzden, yani açıklamayı bir argüman verme olarak görmediği için ayrılır. Yine aynı örneği ele alacak olursak, nedensel model bakırın genleşmesini, söz konusu telin bakır olması ve her metal gibi bakırın da ısıtıldığı zaman genleşmesi olgusuyla açıklar. Başka bir deyişle, burada telin genleşmesi, genleşmeye sebep olan olayla, yani ısıtılmayla açıklanır. Burada ısıtılma neden, genleşme ise sonuçtur. Isıtılan metallerin niçin genleştikleri de yine aynı şekilde açıklanır: Metaller atomlardan oluşur ve ısıtma bu atomların salınmalarına neden olur ki, bu da genleşmeye yol açar. Dolayısıyla, bir olayın açıklanması o olaya yol açan, çoğu zaman da çıplak gözle görülemeyen, "gizli" nedensel mekanizmaların ortaya konmasından başka hiçbir şey değildir.

Mantıkçı Pozitivist Görüşün Eleştirisi

Mantıkçı pozitivizmin, bilim felsefesi tarihinin klâsik, kurucu dönemini şekillendiren bilim görüşü, 1950'li, fakat esas itiba-

rıyla da 1960'lı yıllardan itibaren sıkı ve yoğun bir eleştirinin konusu olmuştur. Mantıkçı pozitivizmin yaygın bilim kavrayışını veya bilim imgesini sorgulayanlar arasında, hemen tamamı sonradan mantıkçı pozitivizminkine alternatif bir bilim felsefesi geliştirecek olan bilim filozofları olarak Karl Raimund Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, R. N. Hanson, Stephen Toulmin, Imre Lakatos ve Larry Laudan bulunur. Eleştiriler üç nokta üzerinde toplanmaktadır.

Doğrulanabilirlik İlkesinin Problematik Doğası

Bu eleştirilerden birincisi, bilim ile bilim-olmayan, önermeleri doğrulanabilir bilim ile önermeleri ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olan metafizik arasına bir sınır çekmeye yarayan bir ilke ve bir anlamlılık ölçütü olarak, mantıkçı pozitivist bilim anlayışının özünde bulunan doğrulanabilirlik ilkesiyle ilgilidir. Aslında doğrulanabilirlik ilkesinin yarattığı güçlük, eleştirilerden bağımsız olarak, bizzat mantıkçı pozitivistlerin kendilerinin teşhis edip çözmeye çalıştıkları bir güçlüktür; *o, esas itibarıyla ilkenin statüsü, anlamı ve makûliyeti gibi üç nokta etrafında döner*.

Gerçekten de, doğrulanabilirlik ilkesinin statüsü, hiçbir şekilde açık değildir; zira, doğrulanabilir ve dolayısıyla, anlamlı önermeleri bilimsel önermeler ve totolojiler olarak ikiye ayıran doğrulanabilirlik ilkesinin kendisi, *deneyim veya gözlem yoluyla doğrulanabilir bilimsel bir önerme olmadığı gibi, mantıksal olarak doğrulanabilen bir totoloji de değildir*. İlkenin anlamıyla ilgili güçlük ise, ilkenin neye uygulanacağı konusundaki belirsizlikten kaynaklanan bir güçlük olmak durumundaydı. Buna göre, biz genellikle sözcüklerin ya da cümlelerin anlamlarını araştırırız. Oysa bir önerme, bir anlama sahip olan bir öğe ya da yapıdan ziyade, doğru ya da yanlış olabilen bir şey olarak, cümlenin anlatmak istediği şeyi ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, cümlenin anlamla ilgili olduğu yerde, önermenin doğrulukla ilgili olduğunu söylemek gerekir. Durum böyle olduğunda, bir önermenin anlamsız olabilmesinden söz etmek garip bir duruma yol açar. Bu ise, doğrulanabilirliğin anlamla özdeşleştirilmesinin doğru olamayacağı anlamına gelir.

Fakat ilkeyle ilgili çok daha ağır bir güçlük vardır: Bir an için

doğrulanabilirlik ilkesinin bütün bu problematik boyutlarının ortadan kaldırıldığının ve onun metafiziği yıkma amacına hizmet eder duruma getirildiğini varsayalım. İlke bu kez sadece metafiziği yıkmakla kılmaz; bilimin kendisini de can evinden vurulma, yani onun geçerliliğini teyit etme ve bilimi yegâne rasyonel söylem olarak temellendirme amacı güdenlerin geliştirmiş oldukları bir araçla yıkılma veya geçersizleştirilme tehdidiyle karşı karşıya kalır. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesi sıkı sıkıya uygulandığı zaman, bütün bilimsel yasalar anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa atılmak zorunda kalır. Başka bir deyişle, bir süre sonra Popper'ın da söyleyeceği üzere, *bilimsel yasalar, doğaları gereği, hiçbir zaman kesin sonuçlu olarak doğrulanamazlar.*

Gözlem Kuram Ayırımının Eleştirisi

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışının yoğun bir şekilde eleştirildiği bir başka husus da, onun gözleme ve gözlem önermelerine *bakışından oluşur. Söz konusu klâsik bilim anlayışı, gerçekten* de gözlemin kuramdan bağımsız olduğunu, mantıksal ve epistemolojik olarak teoriden önce geldiğini ve ona temel teşkil ettiğini öne sürer. Buna göre, bilim adamları, gözlemlerini açıklayan kuramlar formüle etmezden önce, işe önyargısız ve tarafsız bir biçimde, kuramdan bütünüyle bağımsız gözlemler yaparak başlarlar. İşte bilgimizin ve beklentilerimizin gözlemler üzerinde belirgin bir etkisinin olmadığını, tamamen tarafsız gözlemler, bütünüyle önyargısız deneyler yapmanın pekâla mümkün olduğunu varsayan bu görüş, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, kuramdan bağımsız *nesnel* gözlem olamayacağı, her gözlemin *kuram yüklü* olduğu öne sürülerek eleştirilmiştir.

Tümevarım Problemi

Bilimin gözlemle başladığını, gözlemin bilimsel bilginin üzerine inşa edileceği sağlam temeli meydana getirdiğini ve bilimsel bilginin gözlem önermelerinden hareketle, tümevarım yoluyla elde edildiğini savunan mantıkçı pozitivizmin, bununla birlikte esas büyük güçlüğü, tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemeler olarak hipotezlere, bilimsel yasa ve teorilere

geçişin mantıksal olarak meşrû bir geçiş olmadığını bir şekilde dile getiren tümevarım probleminden meydana gelir. Buna göre, tümevarım problemini ortaya koyanlar, "çok sayıda X'in çok farklı koşullar altındaki gözleminden ve gözlemlenen tüm X'lerin istisnasız Y özelliğine sahip olmalarından hareketle, tüm X'lerin Y özelliğine sahip olduğu" sonucunun çıkarsanabileceğini dile getiren tümevarım ilkesinin mantıksal olarak geçerli olmadığını ve hiçbir şekilde doğrulanamayacağını dile getirirler.

Tümevarımı Doğrulamanın Deneysel Yolu: Tümevarımı doğrulamanın, her ikisi de sonuçsuz olan iki yolu vardır. Buna göre, tümevarım ya **(1)** mantığa, ya da **(2)** deneyime başvurarak doğrulanabilir. *Mantık yolu söz konusu olduğunda, ne yapılırsa yapılsın, tümevarıma tümdengelimsel akılyürütmeye özgü kesinlik aktarılamaz.* Çünkü tümdengelimde, sonuç öncüllerde bildirilenin kapsamını hiçbir şekilde aşmaz. Oysa, tümevarımsal bir argümanda öncüllerin geçmiş ve şimdide geçerli olan iddialar öne sürdüğü yerde, sonuç tüm zamanlar için geçerli olacak bir iddiada bulunur. Bu ise tümevarımsal bir argümanın öncüllerinin doğru, fakat sonucunun yanlış olabilmesinin pekâla mümkün olduğu ve bunda da bir çelişki bulunmadığı anlamına gelir.

Tümevarımı Doğrulamanın Ampirik/Pragmatik Yolu: Tümevarımı deneyim yoluyla doğrulamaya kalkıştığımız zaman da, benzer bir açmazla karşı karşıya kalırız. Çünkü bu tür bir deneyimsel doğrulama, kaçınılmaz olarak tümevarım ilkesinin geçmişte başarılı olduğu durum, örnek ve yasalara işaret eder. Bu çerçeve içinde, tümevarım ilkesinin geçmişte başarıyla kullanıldığı deneysel örneklerden hareketle, tümevarım ilkesinin her zaman başarıyla işlediği sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte, tümevarımın bu şekilde deneyim yoluyla temellendirilişi kabul edilemez bir şeydir. Zira, tümevarımı doğrulamak üzere öne sürülen argüman, doğrulanma ya da temellendirilme ihtiyacında olduğu varsayılan tümevarımsal argümanın kendisini kullandığı için, yani *tümevarım bizzat tümevarımsal bir argümanla doğrulandığı için, döngüsel bir argüman olur*. Tümevarım ilkesinin geçerli olduğunu iddia eden böyle bir tümel önerme, geçmiş ve şimdiye ek olarak geleceği de kucaklayan böyle bir sonuç, burada, tümevarım ilkesinin geçmişteki başarılı uygulamalarını ortaya koyan sınırlı sayıdaki önermeden çıkarılmaktadır.

Dolayısıyla, argüman tümevarımsal bir argümandır ve bu nedenle tümevarım ilkesinin doğrulanmasında kullanılamaz.

(2) Yanlışlamacı Bilim Görüşü

Tümevarım problemini çok ciddiye alan Karl Popper bu durum karşısında bilimin, yalnızca doğanın düzenliliğine duyduğumuz inançla varolabileceğini, gel gelelim bu inancı kanıtlamanın mümkün olmadığı gibi, kapı dışarı edilen metafiziği bir şekilde çağırma gibi bir sonuca yol açtığını çok açık olarak görmüştü. Bu yüzden doğrulamadan ve tümevarımdan vazgeçen yeni bir bilim telakkisi; mantıkçı pozitivizmin dogmatik rasyonalizminin yerine, eleştirel akılcılığı geliştirdi. En azından, sınırlı sayıda örnek ya da durumdan genel bir önerme türetebilmemizi mümkün kılan geçerli bir tümevarımsal argüman biçimi olmasa bile, delillerin bir hipotezi geçersiz kıldığını gösterebileceğimiz geçerli bir argüman formu olduğunu düşündü.

Ve bu eleştiriden hareketle, **(i)** hiçbir bilimsel önerme ya da hipotezin kesin sonuçlu olarak doğrulanamaması nedeniyle, *mutlak hakikatlere değil de, ancak kısmî doğrulara erişilebileceği*, **(ii)** bu yüzden *bilimselliğin ölçütünün doğrulanabilirlik değil de, yanlışlanabilirlik olduğu*, ve nihayet **(iii)** *bilimsel bilginin sanıldığı gibi, doğruların birikmesi yoluyla değil de, yanlışların ayıklanması yoluyla ilerlediği* tezlerini öne sürdü.

Doğrulanabilirlik İlkesinin Reddedilmesi

Gerçekten de Popper'ın geniş kapsamlı ve, pek çok yerde siyaset felsefesiyle de yakından ilintili bilim felsefesine vücut veren ilk ve en önemli şey, bilime bir sınır çekme, onu genel olarak sözde bilimden ve özel olarak da metafizikten ayırma problemine kazandırdığı yeni dönüşüm veya getirdiği alternatif çözüm oldu. Mantıkçı pozitivistler bu problemi, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, anlamlı söylemi anlamsız söylemden ayırma problemi olarak ele almış ve onu, doğrulanabilirliği bir cümlenin anlamlı oluşu veya bilimselliğinin gerek koşulu yaparak çözmeye kalkışmıştı. Popper, mantıkçı pozitivistlerin prob-

lemi tanımlama tarzına olduğu kadar ona yönelik çözüm teşebbüsüne de karşı çıktı.

Yapılması gereken en önemli şeyin, ampirik ya da deneysel bilimi, metafizik ve özellikle de sözde-bilim türü benzeri başka iddia ya da önerme kümelerinden ayırmak olduğunu düşünen Popper, anlam ile anlamsız arasındaki ayrımın anlamlı söylemin sınırlarını daraltırken, bilimsel önerme ya da kuramların kesin sonuçlu olarak doğrulanamaması gerçeği bir yana, doğrulanabilirliğin bilimi sözde-bilimden ayıramadığını gördü. Bu yüzden, *bilime sınır çekme, bilimi sözde bilimden ayırma probleminin, aslında bilimsel kuramlara özgü mantıksal yapıyı ortaya çıkarmakla ilgili bir problem olduğunu düşündü*. Bilimle ilgili en temel, en belirleyici mantıksal olgunun bilimsel kuramların ampirik verilerle sınanabilmesi olduğu sonucuna vardı.

Sözde-Bilim: Ona göre, *bilimsel kuramlar sınanabilir, hatta yanlışlanabilirken, psikanaliz veya Marksizm benzeri kuramların veya sözde bilim örneklerini yanlışlamanın hiçbir yolu yoktur*. Örneğin, bir psikanalistin hastasının gördüğü düşün hastanın çocukluktan kalma çözüme kavuşturulmamış bir cinsel çatışmayla ilgili olduğunu iddia ettiğini düşünelim; bu iddiayı sınayacak, veya yanlışlayacak hiçbir ampirik veri ya da gözlem yoktur. Çünkü hasta psikanalistin iddiasına karşı çıkarak, çatışmayı inkâr ettiği takdirde, hekim bunu hastanın bir şeyleri bastırmakta olduğunun bir delili olarak alır. Kabul ettiği durumda ise, bu da hipoteze ek bir doğrulama sağlar.

Popper'in sözünü ettiği güçlük Marksizmde daha bile yoğun bir biçimde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Marksist tarih ya da toplum kuramı, psikanalizden farklı olarak, sınanabilir öndeyilerde bulunma gücüne sahiptir. Söz gelimi, Marksist kuram sosyalist devrimin ilk kez olarak sınıfsal çatışmanın en yoğun yaşandığı teknoloji bakımdan gelişmiş ülkelerde gerçekleşeceğini bir öndeyi olarak öne sürmüştü. Bu türden öndeyi ya da kehanetlerin yanlış oldukları ortaya çıkınca, izleyicilerinin Marksist kuramdan vazgeçmelerinin kaçınılmaz bir zorunluluk hâline geleceğini düşünen Popper, bunun tam tersi yönde bir gelişme olunca çok şaşırmıştır. Buna göre, Marksistler, kuramı terk edeceklerine, onu yeniden yorumlayıp mevcut verilere uydurma yolunu seçmişlerdir. Biteviye gerçekleşen bu onarımların, kuramda üzerinde yapılan söz konusu *ad hoc* ı ıanevraların, onu yanlışlanmaktan korusalar bile, bunu belli bir bedel

karşılığında yaptıklarını söyleyen Popper, fizik alanında bir *bilimsel kuramın iyi bir kuram olma ölçüsünün, onun neredeyse sınırsız sayıda mümkün durumlar ya da koşullar kümesiyle bağdaşmaz olması olduğunu belirtir*; fizikteki kuram, pek çok durumu dışta bıraktığı için yanlışlanmaktan kurtulmuştur. Yandaş ya da savunucuları Marksizmin tarihsel olgularla bağdaşmaz olmadığını, hatta neredeyse tüm olgularla bağdaştığını gösterirken, Popper'a göre, kuramı ancak onun ampirik içeriğini boşaltmak suretiyle koruyabilmişlerdir.

O, özellikle psikanaliz ve Marksizm üzerinde uzun uzadıya düşündükten sonra, bilimselliğin ölçütünün doğrulanabilirlik olmadığı, doğrulanabilirlik açısından bu kuramlar arasında pek bir fark bulunmadığı, bu yüzden doğrulanabilirliğin bilimi sözde bilimden ayıramadığı sonucuna vardığı söylenebilir.

Yanlışlanabilirlik Ölçütü

Temelinde tümevarımın bulunmadığı doğrulanabilirlik ilkesi bilimi sözde-bilimden ayırmaya yetmiyorsa eğer, o zaman tümevarım problemine Popper'ın bakış açısından getirilecek yegâne çözüm *bilimin tümevarıma hiçbir şekilde bağlı bulunmadığını* göstermekten oluşur. Ona göre, bir hipotez ya da kuramın, yani sınırlanmamış bir genellemenin doğrulanması ile yanlışlanması arasında mantıksal yönden tam bir asimetri vardır. Buna göre, binlerce, hatta yüz binlerce örnek bir hipotez ya da kuramı doğrulamaya yetmezken, tek bir aykırı örnek onu yanlışlamaya yeter. Tümevarım probleminin ortaya çıkmasının nedeni de, budur. Başka bir deyişle, tümevarım yoluyla oluşturulmuş bir hipotezin lehinde ne kadar çok gözlem yapılmış olursa olsun, bundan sonraki ilk örneğin onu yanlışlaması pekâla mümkündür. Popper, işte buradan bilimin kuramları doğrulamaktan ziyade yanlışlamakla ilgili bir şey olduğu sonucuna varır. Bilim bu yüzden, tümevarım olmadan da yapabilir, çünkü yanlışlayıcı bir karşı örnekten kuramın yanlışlığı sonucunu çıkartan argüman özde tümdengelimsel bir yapı sergiler.

Bu açıdan bakıldığında, Popper önce yanlışlanamayan hipotezlerle yanlışlanabilir hipotezler arasında bir ayırım yapar. Buna göre, metafiziğin önermeleri, anlamlı olabilmekle birlikte, yanlışlanabilmeye elverişli önermeler değildir. Çünkü onları,

söz gelimi "Tanrı nedeni olmayan nedendir" gibi bir önermeyi yanlışlayabilecek mümkün bir gözlem yoktur. Aynı durum mantık ve matematiğin önermeleri için de geçerlidir. Zira bu önermeler, dünya hakkında bir şeyler söylemezler; sözgelimi "Bugün hava güneşlidir ya da değildir" gibi bir mantıksal önermenin dünya hakkında olmasını yasakladığı hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde, onun sözde-bilimin bir parçası olduğunu söylediği "nevrozların çocukluk travmalarının bir sonucu olduğunu" dile getiren bir önermeyi yanlışlaması muhtemel hiçbir gözlem bulunmamaktadır.

Metafizik, mantık, matematik ve sözde-bilim kapsamı içinde kalan önerme ya da hipotezlerin yanlışlanamaz oldukları yerde, bilimsel hipotezler yanlışlanabilir hipotezler olmak durumundadırlar, zira onlarla bağdaşmaz olan gözlemler vardır. Buna göre, ısıtıldığı zaman genleşmeyecek bir metal örneği gözlemleyecek olsaydık eğer, "ısıtılan bütün metallerin genleştiği" hipotezinin yanlış olduğunu bilirdik. Popper'a göre, bilimsel ve dolayısıyla yanlışlanmaya elverişli hipotezlerin en önemli özelliği, *onların yanlış olma riskini alarak birtakım şeylerin olmasını yasaklamalarıdır*. Hipotez doğruysa bazı şeyler olamaz; oluyorsa eğer, kuram doğru değildir. "Metaller ısıtıldıkları zaman genleşir" hipotezi, ısıtıldığı zaman genleşmeyen metallerin olabilmesini yasaklar. *Belirli şeylerin olmasını yasaklama becerisi bilimsel hipotezleri güçlü kılan şeydir.* Bu yüzden, bilimselliğin ölçütü veya bir kuramın ampirik ve bilimsel karakterinin ölçütü, Popper'a göre, doğrulanabilirlik değil de, yanlışlanabilirlik olmak durumundadır.

Keşif Bağlamıyla Haklılandırma Bağlamı

Mantıkçı pozitivist bilim anlayışı ile Popper'ın yanlışlamacı bilim anlayışı arasındaki büyük farklılığı herhâlde en iyi bilimdeki keşif süreci ile doğrulama veya, doğrulanabilirlikten artık bu yeni bilim kavrayışında söz etmek pek mümkün olmadığı için, haklılandırma süreci arasındaki farklılık ortaya koyar. Çünkü belli bir metodoloji anlayışının nihaî noktasını temsil eden mantıkçı pozitivizm, her ne kadar doğrulama bağlamını unutmamış olsa da, esas itibarıyla bilim adamlarının doğru kuramları nasıl oluşturmaları gerektiğiyle meşgul olmuştu.

Oysa Popper, her ne kadar keşif bağlamını, kuram formasyonu sürecini ihmal etmese de, esas ağırlığı bilimsel bir kuramın nasıl sınanabileceğine, eşdeyişle haklılandırma bağlamına verir.

Kuram Yüklülük: Aslında bu farklılık, Popper'ın haklılandırma bağlamıyla ilgili araştırmalarına kıyasla göreli olarak çok daha az eğildiği buluş bağlamında söylediklerinde dahi görülebilecek bir farklılıktır. Nitekim, o, her şeyden önce bilimsel kuramlara, her ne şekilde olursa olsun tümevarımsal bir yoldan erişilemeyeceğini öne sürer. Sonra da, gelecekte bilimsel bir kuram ya da yasa düzeyine erişecek bilimsel bir hipotezin cesur ve yaratıcı muhayyilenin bir eseri olduğunu ilan eder. Başka bir deyişle, "cesur hipotezler ortaya at, sonra onları acımasızca sına!" diyen Popper'da, hipotez oluşturma süreci, tümevarımsal yöntemin mekanik işleyişine değil de, bilim adamının yaratıcı imgelemine bağlı olmak durumundadır. O, saf gözlem diye bir şey olmadığı, gözlem her zaman seçici olduğu için, gözlemlenen düzenliliklere verilen pasif bir tepki değildir; tam tersine, ilişkisizmiş gibi görünen olgular arasında yasalı ilişkiler arayan, problem çözme gayreti içindeki yaratıcı imgelemin cesur önerisidir.

Popper için öyleyse, bilginin gelişimi, bireysel ve öngörülemez kavrayışla ilgili bir konu olduğu için, birtakım kurallara indirgenemeyen birtakım cesur hipotezlerin önerilmesiyle başlar. Onun bu bağlamda önerdiği yöntem bir tür *deneme-yanılma yöntemi*dir. Bilimde çıkış noktasının, tıpkı günlük hayatta olduğu gibi, bir problem veya problematik bir durum olduğunu söyleyen Popper'a göre, bunu çözüm denemeleri takip eder. Her hipotez ya da kuram, problemi çözme yönünde bir denemedir. O, işte bu bağlamda yeni kuramın, bugüne kadar hiç ilişkilendirilmemiş şeyler ya da olgular arasında ilişkiler kuran basit, yeni, güçlü, birleştirici düşünceden ortaya çıkması gerektiğini söyler. Cesur olması ve risk alması gereken kuram, dahası bize yeni şeyler söylemeyi vaat eden bir içeriğe sahip bulunmalıdır.

Yanlışlama Süreci

Ampirik araştırmaların hipotezi yanlışlamaya çalışması gerektiğini öne süren Popper programını dile getirirken, doğallıkla bir bilim adamının önce dünyanın nasıl olduğuna ilişkin bir tahmin ya da hipotez ileri sürmesi, sonra da bu hipotezi sınamaya çalışması gerektiğini öne sürer. Bir hipotezi sınamak için, yanlışlığı o hipotezi çürütecek gözlem önermeleri türetmek amacıyla tümdengelimsel bir mantığa başvurmak gerekir. Başka bir deyişle, gerçek ve bilimsel bir sınama, hipotezi yanlışlayacak karşı ya da negatif örnekler bulmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bazı hipotezler diğerlerinden daha yanlışlanabilirdir; onlar daha çok şeyi yasakladıkları için, daha fazla çürütülebilme şansına sahip olurlar. Bir hipotezin daha yanlışlanabilir olduğu ölçüde, dünya hakkında daha fazla şey söylediğini, dolayısıyla daha büyük bir ampirik içeriğe sahip olduğunu söyleyen Popper, basitliği de bu terimlerle tanımlar. Bilimde basitlik, yanlışlanabilirlik ve ampirik içerikle bir ve aynı şeydir.

Güçlendirme: Dünya hakkında daha fazla şey söyleyen, ampirik içeriği güçlü olan bir hipotez öne sürüldükten sonra yapılması gereken şey, bıkıp usanmadan hipotezi yanlışlayacak aykırı örnekler bulmaya çalışmaktır. Bu süreç içinde hipotez yanlışlanırsa, onun atılıp, yerine eski hipotezin hatalarından arınmış yeni bir hipotez öne sürülür. Fakat, hipotez bütün yanlışlama teşebbüslerine direnirse, yani bir bilim adamı ileri sürmüş olduğu hipotezi büyük bir çabayla yanlışlamaya çalışır da yanlışlayamazsa, o hipotez güçlenir. Her ne kadar bir hipotezin yanlışlanamaması o hipotezin doğrulandığını, veya doğru olma olasılığını göstermese de, Popper böyle bir hipotezin güçlendiğini söyler. Güçlenmiş bir hipotezin değeri, en azından o hipotezin doğru bir kurama aday olmasından ileri gelirken, yanlışlanmış bir kuram aday bile olamaz.

En iyi, en güçlü kuramların dahi yarın yanlışlanmalarının her zaman mümkün olduğunu söyleyen Popper'a göre, bilim yanlışların ayıklanması yoluyla ilerler. Bilgi dağarcığımızda bulunan bilgilerin yarın yapılacak gözlem veya testlerle yanlışlanmayacağını garanti eden hiçbir kural yoktur. Yegâne kural, eldeki "doğru" bilginin gelecekte yanlışlanmadan kurtulmasını garanti eden bir kuralın olmamasıdır. Gerçekten de, Popper sonraki dönem yazılarında buradan biraz daha ileri giderek, ana düşüncelerinden birtakım önemli sonuçlar çıkar-

samıştır. Bu sonuçların en başında ise, bilginin ne akılda ne de duyularda, sarsılmaz hiçbir temele veya yanılmaz kaynağa sahip olamayacağı sonucu gelir. Gerçekten de, Popper modern çağın rasyonalist ve deneyimci epistemolojilerini belli bir otoritenin, yani kutsal bir metin ya da kurumun yerine başka bir otoriteyi geçirme kararlılığında birleşen otoriter yaklaşımlar olarak değerlendirir. Entelektüel otoriteryanizmin söz konusu iki türü de, mutlak hakikate, hakikatin aşikâr olduğuna inanır.

(3) Devrimci Bilim Görüşü

Gerek mantıkçı pozitivizm, gerekse Popper'ın yanlışlamacı bilim görüşü, sadece bilimsel faaliyeti belirlediğine inanılan *mantıksal*, ya da *içsel faktörler* üzerinde yoğunlaşmıştı. Her ne kadar biri keşfe, diğeri haklılandırmaya ağırlık verse de, mantıkçı pozitivizm ve Popper bilimsel keşfi veya mevcut kuramın haklılandırılmasını sağlayan yöntem kuralları üzerinde durdular.

Oysa bilim felsefesinde bundan sonra ortaya çıkan görüşler, bilimi anlamak yönünden, *bilim dışı faktörler*in de en az içsel faktörler kadar önemli olduğunu; söz gelimi bu noktada bilim tarihinin büyük bir önemi olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, bilim felsefesi tarihinin ikinci döneminde yaşanan en önemli gelişme, bilimin mantıksal bir bakış açısından ziyade, tarihsel bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Buna göre, özellikle mantıkçı pozitivistlerin gerçek bilimi tanımlamadaki başarısızlıklarını eleştiren post-pozitivist bilim filozofları, bilimi mantık temelinde ele almak yerine, özellikle tarihsel gelişim süreci içerisinde çözümleyen bir yaklaşım geliştirirler. Bu yeni yaklaşımın en önemli temsilcisi de, devrimci bilim görüşüyle tanınan Thomas Kuhn'dur.

Bilimin İlerleme Tablosu

Kuhn kendisinden önceki pek çok bilim filozofunun bilimin sürekli biriken bir bilgi sağladığı varsayımına karşı çıkar; bilim dallarının değişik aşamalardan geçtiklerini ve bilimsel araştırmanın karakterinin bu evre ya da aşamaların her birinde değiş-

tiğini ileri sürer. O, bilimin tarihsel sürecinde, dört, hatta üç evreyi birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi **(1)** *bilim öncesi dönem* veya olgunlaşmamış bilim dönemidir; tüm bilimler için söz konusu olan bir hazırlık dönemine tekabül eden söz konusu dönemde, bilim adamlarının belirginleşmiş bir bakış açısı yoktur ve bu bilim dalında araştırma yapan bilim adamları çok çeşitli yollar deneyip, çeşitli yöntemler kullanırlar. Zaman geçtikçe, bu alanda çalışan bilim adamlarından birinin geliştirmiş olduğu kuram ön plâna çıkar; yani doğadaki olguları açıklama gücü oldukça yüksek olan ve söz konusu bilim dalında daha ileri düzeyde araştırmalar yapılmasına izin veren bir bakış açısı, bir yöntem ya da varsayım kendini kanıtlar ve kabul ettirir.

(2) Söz konusu bilim öncesi dönemi, öne çıkan kuram ya da paradigmanın herkes tarafından kabulüyle belirlenen organize ve hatta kurumsal faaliyeti temsil eder nitelikteki *normal* ya da olağan veya *olgun bilim* dönemi izler. Kuhn işte bu dönemde, bilim adamlarının bilimsel faaliyetlerini bir tür bulmaca çözme faaliyeti olarak tanımlar. **(3)** Bilimin tarih içindeki ilerleme sürecinde, olağan bilim döneminin ardından mevcut paradigma tarafından çözülemeyen anomalilerin belirlediği *kriz dönemi* gelir. **(4)** Ve nihayet, eski paradigma tarafından çözülemeyen anomalilerin tamamını çözen yeni bir paradigmanın kabulüyle belirlenen *devrim* dönemi, bilimsel ilerleme sürecinin dördüncü ve sonuncu dönemini oluşturur. Aslında ona sonuncu dönem demek hatadır, çünkü her devrim dönemi bir yeni olağan ya da normal bilim döneminin başlangıcını temsil eder. Başka bir deyişle, her bilim dalında bilim öncesi dönem bir kez yaşandıktan sonra, **(2)**, **(3)**, **(4)**. evreler kendi içinde kapalı bir döngü, ya da dairesel bir süreç oluşturur.

Paradigma: Buradan da anlaşılacağı üzere, Kuhn'un bilim resminin özünde, normal bilim görüşü ile bilimsel devrim kavrayışı bulunur. Aslında, bunların da gerisine gidildiğinde, onun devrimci bilim anlayışının temel kavramı olarak paradigma kavramıyla karşılaşılır. Çünkü, Kuhn'a göre, normal bilim, bir "paradigma"nın ya da "kuramsal matris"in kurulmasını gerektirir. Bir paradigma belirli bir bilim dalının konu edineceği olguları belirleyip, karakterize eden bir çerçeve sağlar. Paradigma, aslında bir bilimsel model ya da genel bir kuramdır; fakat o, yalnızca bir model ya da kuram olmayıp, aynı zamanda bir mo-

del ya da kuramın gelecek araştırmalarda nasıl geliştirileceğini ve uygulanacağını belirleyen bir metodolojidir.

Normal Bilim: Kuhn'un yorumuna göre, bilim adamları bir paradigmayı benimsedikleri ya da paylaştıkları zaman artık hakikatin ölçüsü olacak bir *epistemik cemaat* ya da bilim adamları topluluğu meydana gelir; ortada, işte bu cemaat tarafından benimsenen bir paradigma söz konusu olduğu zaman, demek ki, bilim adamları sadece birtakım doğru önermeler üzerinde uyuşmakla kalmaz; fakat aynı zamanda alanda bilimsel araştırmanın gelecekte nasıl yürüyeceği, çözüm bekleyen hangi problemlerle nasıl baş edileceği, bu problemleri çözmenin uygun yöntemlerinin ne olduğu konusunda da tam bir fikir birliği içinde olurlar. Kısacası, paradigma genel ya da total bir bilimsel bakış açısıdır. O, bütünsel bir kuram; bir bilim adamları topluluğunu bir araya getiren ve burada bilimsel faaliyeti organize eden kabuller, inançlar, değerler, ve nihayet önermeler ve teknikler bütünüdür.

Kuhn'a göre, bir paradigmaya bağlı olarak gerçekleştirilen normal bilim döneminde, bilim adamlarına düşen şey, *kuramı doğaya uydurmak* için çalışmaktır. Doğanın nasıl çalıştığı ya da işlediğini genel olarak ortaya koyan kuram henüz tamamlanmamış olup, kuramı temele alarak bulmaca çözen bilim adamları, onu bezeyip içini doldurmaya çalışırlar. Aynı bilim adamları, bir yandan da genel kuramın ya da paradigmanın uygulanabilirlik alanını genişletirler. Gerçekten de, normal bilim bilinenin alanı genişletme, şişirme sürecidir; o, köklü yenilikler peşinde koşmaz.

Bilimsel Devrim: Kuhn normal bilim döneminin yıllar, hatta yüzyıllarca sürebileceğini söyler. Fakat bu süreç içinde ortaya birtakım *anomaliler*, yani bilim adamları ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, paradigmanın kuramsal yapısı veya teorik kabulleriyle bağdaştırılamayan veya çözüme kavuşturulamayan aykırı durumlar çıkabilir. Söz konusu anomalilerin sayısı başlangıçta az olup, onlar çoğu zaman göz ardı edilir. Gerçekten de anomali veya aykırı durumlar paradigmayı sarsacak kadar çok sayıda veya güçlü değilse, bilim adamları mevcut paradigmalarına bağlı kalarak çalışmayı sürdürürler.

Fakat anomalilerin sayısı arttığı zaman, o bilim dalı Kuhn'un üçüncü aşama olarak nitelediği kriz aşamasına girer. Bu dönemde paradigmanın başarılı olmasını mümkün kılmış olan

araştırma kuralları gevşer; paradigmaya duyulan güven tamamen sarsılır, bağlılık ortadan kalkarken, farklı bakış açıları, yöntem ve tekniklerin denenmesine başlanır. Paradigma bağlayıcı olmaktan çıkarken, tam bir kargaşa egemen hâle gelir ve bilimsel faaliyet unutulup, metafiziksel tartışmalar başlar. Bununla birlikte, bunalımın pekişmesiyle birlikte, bilim adamlarının niteliğinde veya karakterinde de önemli bir değişim söz konusu olur; nitekim, şimdiye kadar sadece bulmaca çözen bilim adamları paradigmanın kendisini bile ıslah etmeyi, hatta değiştirmeyi göze alabilecek kadar yaratıcı düşünmeye başlarlar. Zorunluluk ve çok daha önemlisi yaratıcılık, kökten farklı ilkeler ve modellerle işleyen yeni alternatif paradigmaların ortaya çıkmasına yol açar. Eğer bu tür yeni paradigmalar gelişmeye başlarsa, ilgili bilim dalı Kuhn'un devrimci bilim dediği aşamaya girer. Devrim süreci, eski paradigmaya alternatif paradigmaların ortaya çıkışıyla başlar ve alternatif bir paradigma, neredeyse bir kuşaklık bir zaman geçtikten sonra, bilim adamları topluluğunun bütün üyeleri tarafından kabul edildiği zaman tamamlanır.

Betimsel Açıklamadan Felsefî Sonuçlara

Kuhn, bilim felsefesinin sonraki seyri üzerinde, bilim tarihini uzun normal ya da olağan bilim dönemlerinin zaman zaman gerçekleşen devrimlerle sona erdiği bir süreç olarak anlatan bu betimsel açıklamasıyla olduğu kadar, bu açıklamasından çıkarsamış olduğu felsefî tezlerle de büyük bir etki yapmıştır. Bu felsefî tezler temelde iki ana teze indirgenebilir:

Bilimin Rasyonalitesi: Buna göre, Kuhn'dan önce bilim adamlarının kuramları açıklanamayan kuraldışı durumlarla karşılaştıkları veya yanlışlandıkları zaman, onun eksiklerinden âzade yeni bir kurama nesnel veri ya da delillere dayanarak geçtikleri kabul ediliyordu. Oysa Kuhn, bunun böyle olmadığını, paradigma değişikliğinin bilim adamı tarafında, pek de rasyonel yollarla açıklanamayacak bir inanç eylemini, hatta onun üzerinde diğer bilim adamları tarafından uygulanacak bir baskıyı gerektirdiğini söyler. Gerçekten de, paradigma değişiminde veya devrim zamanında aklın iş başında olmadığını, alternatif paradigmaların değerlerini bilimsellik açısından belirleyecek

bir ölçüt bulunmadığını, bir paradigmayı diğerine tercih etmenin son çözümlemede bir hayat tarzının diğerine tercih edilmiş olmasını ifade ettiğini öne süren Kuhn'a göre, buradan çıkartılacak sonuç açıktır: *Bilim,* sanıldığı kadar *nesnel ve rasyonel bir faaliyet değildir.*

Bilimsel Değişmenin Doğası: Kuhn'un bilim tarihiyle ilgili açıklamalarından veya yorumundan çıkardığı ikinci önemli sonuç, bilimsel değişme ya da ilerleme süreciyle ilgilidir. Özellikle mantıkçı pozitivizmin, sadece bilim filozofları arasında değil, fakat uzman olmayan insanlar tarafından da benimsenen yaygın bilim görüşüne göre, bilim nesnel hakikat doğrultusunda ilerler; bunun da yolu, hiç kuşku yok ki, eski ve yanlış fikir ya da kuramların yerine yeni ve doğru fikir ya da kuramların geçirilmesidir. Yeni kuramların eski kuramlardan nesnel olarak daha doğru olduğunu öne süren bu *kümülatif bilgi tasarımının Kuhn tarihsel olarak hatalı, felsefî olarak da çok naif olduğunu* söyler.

O, bununla da kalmayıp, önceki bilim anlayışlarının sıkı sıkıya sarıldığı nesnel hakikat düşüncesini sorgular. Ona göre, nesnel hakikat veya objektif doğru düşüncesi her şeyden önce dünya ile ilgili, mevcut kuram ya da eldeki paradigmadan bağımsız, sabit birtakım olgular olmasını gerekli kılar. İşte bunu kabul etmeyen Kuhn, çok daha radikal başka bir görüş öne sürer. Bu görüşe göre, *dünya ile ilgili olgular eldeki kuram ya da kabul görmüş paradigmadan bağımsız olmayıp, tam tersine paradigmaya görelidir* ve dolayısıyla, paradigma değiştikçe olgular da değişir.

Eş-ölçülemezlik

Kuhn söz konusu felsefî tezlerini temellendirmek amacıyla iki ana argüman geliştirmiştir. Bunlardan ilki, meşhur "eş-ölçülemezlik" tezidir. Gerçekten de, Kuhn bir bilim adamının paradigmasının onun dünya görüşü hâline geldiğini, bilim adamının dünyadaki her şeyi paradigmasının kendisine temin ettiği gözlüklerle gördüğünü söyler. Bu yüzden, bir paradigma değişimi yaşandığı, yani bir bilimsel devrim sırasında mevcut paradigma yeni bir paradigmayla değiştirildiği zaman, bilim adamları çalışmalarını devam ettirmelerine imkân sağlamakla

kalmayıp dünyayı anlamlı kılmalarını da mümkün kılan kavramsal çerçevelerini terk etmek durumunda kalırlar. Bu iki paradigma, aynı bilim dalında aynı konuyla ilgili olsa dahi, birbirinden o kadar farklıdır ki, Kuhn'un ifadesiyle bilim adamları paradigma değişiminden önce ve sonra farklı dünyalarda yaşarlar. Bu, paradigmaların eş-ölçülemez oldukları, yani birbirlerinden kıyaslanmalarını imkânsız hâle getirecek kadar farklılık gösterdikleri, ikisini birleştiren ortak bir zemin ya da dil bulunmadığı, birinden diğerine tercümenin imkânsız olduğu anlamına gelir.

Kuhn'un eş-ölçülemezlik tezi, çok büyük ölçüde onun bilimsel kavramların anlamlarını içinde geçtikleri ve belli bir işlev gördükleri kuramdan aldıkları iddiasından çıkar. Bu açıdan bakıldığında, paradigma değiştiği zaman, bazı anahtar terimlerin anlamlarının da değiştiğini öne süren Kuhn'a göre, örneğin Newton fiziğindeki "kütle" teriminin anlamı, Einstein'ın görelilik kuramında geçen "kütle" teriminin anlamından tamamen farklıdır. Benzer şekilde, söz konusu iki kuram "mekân", "zaman" terimlerine çok farklı anlamlar yükler. İşte bu eş-ölçülemezlik tezi iki rakip kuramın kavramsal çerçevelerinin birbirlerinden radikal biçimde farklı olmasının birinden diğerine tercümeyi engelleyebildiğini dile getirir.

Kuhn eş-ölçülemezlikten bu şekilde söz ederken, farklı paradigmaları benimsemiş bilim adamlarının bir iletişim problemi yaşadıkları olgusuna vurgu yapar; her biri dünyaya kendi paradigmasının kavramsal çerçevesinden baktığı, onun ölçütleri ve çözüm yöntemleriyle yaklaştığı için, bilim adamının kendi paradigmasının rakibininkinden daha üstün olduğunu döngüselliğe düşmeden gösteremeyeceğini belirtir. O, demek ki, eş-ölçülemezlik tezini paradigma değişimlerinin bütünüyle nesnel bir biçimde gerçekleştiği görüşünü yıkmak ve birikimsel olmayan veya devrimlere dayanan kendi bilim tarihi anlayışını gerekçelendirmek için kullanır. Eş-ölçülemezlikten, hatta paradigmaların birbirleriyle olan bağdaşmazlığından dolayı, paradigmalar arasında nesnel bir tercih söz konusu olamaz.

Kuram Yüklülük

Kuhn'un kendi bilim tarihi yorumundan çıkarttığı felsefî tezleri temellendirmek için, kullandığı bir başka argüman da "kuram yüklülük"tür.

Onun kuram yüklülükle ilgili argümanı aslında çok açıktır. Bir bilim adamının iki rakip kuram ya da paradigma arasında bir seçim yapmaya çalıştığını varsayalım. Burada yapılacak yegâne şey, mantıkçı pozitivist bilim görüşünün veya rasyonalist bilim anlayışının savunucularının söylediği gibi, hangisinden yana karar vermek gerektiğini belirleyecek ilgili olgular kümesine bakmaktır. Ama böyle bir şey ancak ve ancak kuramlardan bağımsız olan birtakım olgular bulunduğu, bilim adamının hangi kuramı benimsemiş olursa olsun, kabul etmek zorunda kalacağı müstakil olgular varolduğu takdirde mümkün olabilir. Mantıkçı pozitivistler, rakip kuramlar arasında nihaî bir karar vermeyi mümkün kılacak, hatta bu bakımdan hakem rolü üstlenebilecek yansız ve bağımsız olgular ya da veriler olduğuna inanıyorlardı. Kuhn işte bunu hiçbir şekilde kabul etmez; çünkü ona göre, *kuram bakımından yansızlık ideali veya kuramdan bağımsız olgular bulunduğu düşüncesi, bir yanılsamadan başka hiçbir şey değildir*. Veriler kaçınılmaz bir biçimde kuramlar veya teorik kabuller tarafından şekillenip oluşturulur.

Kuhn'un Mirası

Kuhn'un sadece paradigma değişimleriyle değil, fakat eşölçülemezlik ve kuram yüklülükle ilgili olarak söyledikleri, pozitivizmin rasyonel ve nesnel bir disiplin ve birikimsel bir süreç olarak bilim anlayışına elbette zarar verir. Fakat o, bununla kalmayıp, biraz daha ileri gider; nitekim, pek çok kimse Kuhn'un söz konusu devrimci bilim görüşüyle, bilimsel rasyonaliteyi ortadan kaldırdığını, bilimi gayrı rasyonel bir faaliyet türü hâline getirdiğini öne sürmüştür. İşte böylesi bir eleştiri, sonradan geliştirdiği görüşlerde Thomas Kuhn'u kendisini savunmaya, gerçek amacının bilimin rasyonalitesine gölge düşürmek olmadığını söylemeye sevk etmiştir. Nitekim, o sonradan bilimde ilerlemenin her şeye rağmen mümkün olduğunu göstermeye çalışmış; *niceliksel öndeyide bulunma gücü, basitlik,*

verimlilik, tutarlılık ve geniş kapsamlılığı, rakip kuramları karşılaştırmayı sağlayan ortak ölçütler olarak ilân etmiştir.

Bilim felsefesine olan katkısının hayli tartışmalı doğasına rağmen, Kuhn'un düşünceleriyle bilim felsefesini dönüştürdüğü söylenebilir. Bunun bir nedeni, Kuhn'un bu alanda açıkça doğru addedilen birtakım kabulleri sorgulamış olmasıysa eğer, bir diğer nedeni kendisinden önceki bilim filozoflarının göz ardı etmiş oldukları pek çok konuya dikkat çekmiş olmasıdır. Nitekim, ondan sonra bilim felsefesinin bilim tarihinden bağımsız olarak yapılabilmesinin imkânsız olduğu, hemen bütün bilim filozofları tarafından kabul edilmiştir.

Kuhn, geleneksel felsefe tarafından bir kez daha göz ardı edilen bir husus olarak, bilimin icra edildiği toplumsal bağlama vurgu yapmıştır. Gerçekten de bilimin özü itibarıyla sosyal bir etkinlik olduğunu gösterirken, Kuhn, bir paradigmayı paylaşacak şekilde bir araya gelmiş bilim adamlarından oluşan bir epistemik cemaatin bilim ve bilimsel faaliyet açısından zorunlu bir önkoşul olduğunu ifade etmekteydi. O, mutlak hakikatten söz edilemeyeceği, hiçbir doğrunun bir diğeri karşısında imtiyazlı bir konumu olamayacağı benzeri görüşleriyle de, insan ve toplum bilimlerinde kültürel rölativizmin güç kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.

(4) Anarşist Bilim Görüşü

Kuhn'un klâsik bilim felsefesi görüşlerine yönelttiği eleştirilerin kapsamını daha da geliştiren, doğallıkla bilimsel rasyonaliteyi daha da kuşkulu hâle getiren çağdaş bilim filozofu, Avusturya asıllı ünlü Amerikan düşünürü Paul Feyerabend olmuştur. Onun epistemolojik anarşizmden beslenen bilim felsefesi anlayışına, *anarşist bilim anlayışı* adı verilir.

Feyerabend'ın bilim felsefesiyle anarşizm arasında kurduğu ilişkinin anlatmak istediği şey, aslında çok açıktır. O, öncelikle çağdaş bilimin hasta olduğunu düşünür ve bu teşhisini de, bilimin çağdaş dünyada oynadığı tahakküm edici, hatta insanları ve toplumları köleleştirici rolle doğrulamaya çalışır. Ona göre, bilim insanlığın mutluluğu içindir ve bilimin değeri, onun insanın özgürleşimine yaptığı katkıyla ölçülmek durumundadır. *Çağdaş bilim*, insanın özgürleşimine ve mutluluğuna katkı yap-

mak bir yana, başka kültürel gelenekleri ortadan kaldıran monolitik yapısıyla, *insanı kendisine köleleştirmektedir*. Bilimin "yatak odamıza dahi girdiğini" öne süren Feyerabend, bilumum suistimalleri bir yana, bilimin baskıcı siyasal iktidarların konumlarını meşrulaştırmaya ve pekiştirmeye hizmet ettiğini söyler. Teknik yoluyla yarattığı bilumum çevre problemleri bir tarafa, Batı-dışı dünyaların geleneksel kültürlerini ortadan kaldırdığını savunur. Ona göre, sadece çağdaş bilim değil, fakat temel ve aslî işlevini yitirmiş böyle bir bilimi rasyonalitenin tecessüm ettiği yegâne alan olarak lanse eden, onu rasyonel bir zemin üzerinde birtakım değişmez metodolojik kurallara göre gelişen değişmez hakikatler kümesi olarak empoze eden çağdaş bilim felsefesi de hastadır.

Hastalığı tedavi etmenin bildik tek bir yolu vardır. Önce hastalığı doğru teşhis etmek, sonra da hastalığın kendisini veya hastalığı doğuran nedenleri ortadan kaldırmak için ilâç kullanmak. Hastalığı teşhis ettiğine inanan Feyerabend, çare ya da ilaç için geçmişe bakar ve son iki yüzyıl içinde, özü itibarıyla iyi olduğuna inandığı insan üzerine bir baskı uygulayan ideoloji ve din benzeri kurumsal yapılara açtığı savaşta kendisine müttefik olarak bilimi almış olan politik anarşizme müracaat eder. Ve ilişkiyi bu kez tersine çevirerek, hasta olan bilimi ve bilim felsefesini iyileştirecek ilaç olarak anarşizmden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu anarşizm artık politik değil, fakat disiplin, kuram ve metodoloji düzeyinde karşımıza çoğulculuk olarak çıkan *epistemolojik anarşizm*dir.

Disipliner Çoğulculuk

Feyerabend, öncelikle insanı ele alırken, onun başta özgürlük, doğruluk, dürüstlük, yiğitlik gibi pek çok değerin yaratıcısı olduğunu söyler. O, *bilimin insanın mutluluğu için var olduğunu* savunurken, tüm insanî değerleri kucaklamaya çalışır; bakış açısının hedonistik boyutu dediği şeye vurgu yapmaya özen gösterirken, bilimin esas itibarıyla insanların özgürlüklerinin ve hayata sahip çıkma kapasitelerinin birincil önemiyle yakından ilişkili olmak zorunda olduğunu belirtir.

Ona göre, bilim eski zamanlarda böyle bir özgürleşim amacına hizmet etmiştir. Bilim geçmişte otoriteye, batıl itikatlara

karşı verilen savaşın ön saflarında yer almış; insanoğlu, köhnemiş ve katı düşünce biçimlerinden kurtuluşunu bilim yardımıyla elde etmişti. Bilimden beklenen de zaten bu olmak durumundadır. Bununla birlikte, bâtıl inançlar ve baskıcı yapılar karşısında kazanmış oldukları entelektüel özgürlüklerini bilime borçlu olan insanoğlu, Feyerabend'a göre, 17. ve 18. yüzyıllarda kendisi için bir kurtuluş aracı olmuş olan bilimi putlaştırarak, kendisini onun karşısında köle durumuna düşürdüğünü söyler.

Feyerabend, *bilimin insanoğlunun doğayla olan mücadelesinde bulmuş olduğu araçlardan sadece biri olduğunu, bu yüzden mutlaklaştırılmaması gerektiğini savunur*. Dahası, modern toplumda bu gerçeğin unutularak, bilime gereksiz şekilde yüksek bir statü bahşedildiğini iddia eder. Bu cümleden olmak üzere, bir tahakküm aracı olup çıkan bilimi, modern insan üzerinde, Hristiyanlığın daha önceki toplumlar üzerinde sahip olduğu nüfuza benzer bir nüfuza sahip olan bir ideoloji ya da dine benzetir. Ona göre, Hristiyanlık geçmiş çağlarda toplum üzerindeki nüfuzunu, kurumlaşmış baskı yoluyla devam ettirmiştir. Bilimin modern insanın gözündeki yüksek statüsünü benzer bir yöntemle idame ettirdiğini söyleyen Feyerabend, dolayısıyla *bilimin yıktığı dinin yerini aldığını öne sürer*.

O, çağdaş bilimin doğuşunun Batılı boyların Batılı olmayan boyları baskı altına almasıyla aynı zamana rastlaması olgusuna işaret ederken, bir yandan da bilimin değer ve statüsünün ancak ve ancak bilim ciddî rakiplerle karşı karşıya kaldığı zaman, eleştirel bir gözle değerlendirilebileceğini ileri sürer. Bu ise, ona göre, yalnızca bilimi değil de, efsane ve dini, sanatı, hatta gizemciliği ve büyüyü öğreten bir eğitim sisteminin kurulmasıyla mümkün olabilir. Feyerabend, bu tür bir eğitim sisteminin, bireye, benimseyeceği ideolojiyi özgürce seçme imkânı sağlayacağını öne sürer. Öte yandan, bu durum, Feyerabend'e göre, bilimin de lehine olacaktır, çünkü bilim adamları, kendi disiplinlerine itibar gösterilmesini beklemek yerine, bilimi cazip kılmak için daha çok çalışmak ve mücadele etmek durumunda kalacaklardır.

Kuramsal Çoğulculuk

Feyerabend, nasıl ki disipliner çoğulculuk bağlamında, birbirlerine indirgenebilir olgulardan oluşan homojen bir dünyayı doğru anlatan bilim adlı tek bir resim bulunduğu inancıyla seçkinleşmiş mantıkçı pozitivizmin disipliner monizmine karşı çıktıysa, kuramsal çoğulculuk bağlamında da, aynı yaklaşımın ilgili olgular kümesini tam olarak ve aslına uygun bir biçimde betimleyen tek bir doğru kuram bulunduğunu, dolayısıyla, diğer bütün kuramların yanlış olduklarını öne süren kuramsal monizmine de karşı çıkar. Gerçekten de bilimsel kuramlar söz konusu olduğunda, Feyerabend önce bilimin betimleme ve açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı, onun ontolojik karşılığı olan dünyaya bakar.

Ona göre, dünya tek bir şey türünden meydana gelmeyip, tam tersine hiçbiri bir diğerine indirgenemeyen sayılamayacak kadar farklı çok şey türünden meydana gelir. Feyerabend, dahası dünyanın tek ve belirli doğası olduğunu varsaymak için bir neden bulunmadığını belirtir. Ona göre, *bilim adamları ve farklı disiplinlerin icracıları mutlak ve değişmez bir özü olduğuna inanılan doğayı bire bir yansıtmak yerine, araştırmalarıyla inşa ederler*. Disiplinlerin farklılığı ve araştırmaların çoğulluğu dünyanın esas itibarıyla derindeki çoğul niteliğini açığa çıkarmaya yarar. Varlığın kendisinde ne olduğunun hiçbir zaman bilinemeyeceğini, farklı disiplin ve araştırmalarda ortaya çıkan kendiliklerin Varlığın araştırmalara cevap verme tarzını gözler önüne serdiğini belirten Feyerabend, dünyadaki farklı olguların ancak alternatif bilimsel kuramlar yoluyla ortaya çıkarılabileceğini öne sürer.

Metodolojik Çoğulculuk

Feyerabend'ın irrasyonalizminin veya radikalizminin çok daha belirgin hâle geldiği yer, onun metodolojik anarşizmidir. Gerçekten de, rasyonalizm eleştirisi Kuhn'dan çok daha radikal olan Feyerabend, bu noktada bilimi ve bilimin geliştirmiş olduğu ürünleri efsane ya da metafizik benzeri bilim olmayan alan ya da disiplinlerden ayıracak sabit bir yöntem geliştirmenin imkânsız olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat bilim adamının,

bilimde ilerleme kaydetmek durumundaysa eğer, her tür yöntem kuralını ihlâl etmesi gerektiğini belirtir.

Feyerabend'e göre, eğişmez ve standart bir bilimsel yöntem, bilimin ilerlemesini veya bilimsel bilginin gelişmesini yöneten yararlı metodolojik kurallar yoktur; yöntem bakımından bilim adamına getirilecek herhangi bir sınırlama, bilimsel ilerlemeyi engeller. Zira, en çok ilerleme sağlayan bilim adamları, Galile gibi kuralları ihlal edenlerdir. Feyerabend, bu yüzden yöntem olarak önce, tümevarım yoluyla erişilmiş kuramların metodolojisiyle açık karşıtlığı ima edecek şekilde *karşı-tümevarımı* önerir. Onun karşı-tümevarım veya tümevarım karşıtlığı dediği şey, genellikle kabul edilmiş görüşle bağdaşmaz veya mevcut kuramla tutarsızlık içinde olan hipotezlerin ortaya konularak, bunların inceden inceye gözden geçirilmesinden oluşur. Söz gelimi, Galile'nin "dünyanın döndüğünü" bildiren önermesi, ilk öne sürüldüğü şekliyle karşı-tümevarıma dayalı bir önermedir.

İnsan bilgisinin tümevarım-karşıtlığı yoluyla ilerlediğini bildiren Feyerabend, sonra bundan da, kendisinin yasakladığı metodolojik sınırlamaya bir örnek teşkil edebileceği endişesiyle, vazgeçer. Bilimsel ilerlemeyi engellemeyecek, ona göre, tek bir metodolojik kural olabilir: "*Ne olsa gider*." Bilimsel yaratıcılığın insanın yeteneklerine, hatta başarılı bir cinsel yaşam türünden şanslı koşullara bağlı olduğunu öne süren Feyerabend'a göre, bilim adamının, bilimsel keşif sürecinde, kendisini herhangi bir yöntem ya da kuralla sınırlamayıp, kendisine açık olan her araç ya da yoldan yararlanması gerekir.

Bilim ve Toplum

Feyerabend, özellikle *Yönteme Hayır* adlı eserinde, açıktır ki kendisini bilimin kültür içindeki ayrıcalıklı konumunu hazırlayan argümanları geçersizleştirmeyi hedefleyen biri olarak görür ve sonraki eserlerini bilimin Batılı toplumlardaki ayrıcalıklı yeriyle ilgili bir eleştiri üzerinden inşa eder. Bu eleştiri, hiç kuşku yok ki, metodolojik çoğulculuk bağlamında geliştirdiği görüşlerle hayatı boyunca savunmuş olduğu liberal ve demokratik değerlere bağlı bir eleştiri olarak gelişir. Nitekim, o, bu bağlamda çoğulcu bir toplumun, diğer ideolojilerden kurtarılmasına benzer bir biçimde, başlangıçta özgürleştirici bir güç ya

da hareket olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bugün çeşitli yollarla ağır bir tahakküm uygulayan baskıcı bir ideoloji hâline gelmiş olan bilim tarafından aşırı etkilenmekten korunması gerektiğini öne sürer.

Buna göre, sabit ve evrensel bir yöntem olmadığı kabulünden hareket eden, Feyerabend bilimin Batı toplumlarında elde etmiş olduğu imtiyazlı konumu hak etmediğini öne sürer. Bilimsel bakış açısı kesin olarak doğru sonuçları temin edecek evrensel bir yöntemin kullanılmasının bir sonucu olmadığına göre, bilimsel iddialara diğer ideoloji veya dinlerin iddialarından daha fazla değer vermenin haklılandırılabilir bir yanı yoktur. Başka bir deyişle, *rasyonel bir bilimsel yöntem olmadığı için, bilimi bilgiye erişmenin en doğru ve sağlam yolu olarak temellendirmek mümkün değildir.* Bilimin sonuçları da, bilimin yetkinliğini kanıtlamaya yetmez, zira bu sonuçlar çoğu zaman bilimsel olmayan unsurların mevcudiyetine bağlı olarak ortaya çıkar. Bilim egemenliğini, rasyonalitesine değil, fakat tahakküm aracı hâline getirilmiş olması olgusuna ve bu süreçte, kültürel alanın bilim dışı addedilen bütün geleneklerden temizlenmiş olmasına borçludur. Oysa gerçek şudur ki, bilim efsaneye sanıldığından çok daha yakındır.

Feyerabend, bu çerçevede çözüm olarak önce bilimin devletten ayrılmasını savunur; nasıl ki kilise ya da din ile devlet birbirinden ayrıldıysa, aynı şekilde sahip olmamız gereken gerçek insanlığa yeniden erişebilmemiz için bilim ile devletin birbirinden ayrılması gerekir. Feyerabend, bütün geleneklerin eşit haklara sahip olduğu özgür bir toplumu ideal toplum modeli olarak öne sürerken, bilimin demokrasi için bir tehdit olduğunu savunur. Ona göre, *toplumu bilimden korumak için, bilimin demokratik kontrol altında tutulması gerekir.*



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METAFİZİK

Metafizik, felsefenin esas itibarıyla varlığı konu alan temel dalına ya da genel alanına karşılık gelir. O, felsefenin temel olduğu kadar, alabildiğine sorunlu, ya da daha doğrusu tanımlanması ve anlaşılması oldukça güç bir dalını ifade eder. Çünkü metafizikle ilgili olarak az sayıda filozofun dahi olsa olumlayabileceği bir ortak ya da genel tanım olmadığı gibi, onun konuları açısından da varılmış bir mutabakatın olduğu söylenemez. Dahası, metafiziği meşru bir felsefî araştırma alanı olarak kabul etmeyen veya Batı'nın yaklaşık iki bin beş yüz yıllık metafizik geleneğini şiddetle eleştiren çok sayıda filozof bulunmaktadır.

İşte bu yüzden metafiziği, şimdilik, varlık ya da gerçeklik üzerine iki ayrı türden araştırmanın belirlediği felsefî disiplin olarak tanımlayabiliriz. Bunlardan birincisi, gerçekliğin doğası üzerine olabilecek en genel araştırma olma iddiasıyla, *gerçek veya var olan her şeye uygulanabilecek ilkeler olup olmadığını araştırır*. Buna karşın, ikinci türden metafiziksel araştırma, önce bir görünüş-gerçeklik ayırımı yaparak, *son çözümlemede neyin gerçek olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlar*. Bu iki sorgulama veya araştırma türüyle karakterize olduğu veya anlaşıldığı takdirde; metafiziğin, sadece "varlığın ne olduğu" sorusuna değil, fakat "özde ne türden ayrı şeylerin varolduğu" sorusunu yanıt getirmeye çalışan ontolojiyle çok yakından ilişkili, hatta ondan ayrılmaz olduğunu kabul edebiliriz.

Metafizikte söz konusu olan iki genel araştırma türü veya onda sorulan iki ayrı soru tipi, elbette birbirinden farklılık gösterir. Çünkü ikinci soruyu pek önemsemeyen, dünyanın gerçekte göründüğünden farklı olabilmesi olasılığı karşısında pek endişe etmeyen bir kimse, sadece varolan her şeye uygulanabilir olan genel ilke ya da hakikatler olup olmadığı sorusuyla ilgilenebilir. Öte yandan, söz konusu iki soru veya araştırma türünün, birbirinden ne kadar farklı olursa olsunlar, birbirleriyle bir şekilde ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. En azından, bir metafizikçinin ilk soruya verdiği yanıtların veya birinci araştırma türünde eriştiği sonuçların ikinci soruya vereceği yanıtlarla ilgili birtakım ipuçları sağlaması beklenir. Hangisinin önce geldiğine gelince, metafiziksel araştırmanın başlatıcısı olmasa da, disipline metafizik adının verilmesinde en önemli rolü oynayan kişi olan Aristoteles, Sokrates öncesi doğa filozoflarının görünüşün gerisindeki gerçekliği aradıkları yerde, bu iki araştırma türünden daha ziyade birincisinin savunuculuğunu yapmıştı.

Metafizik Tanımları

Metafiziğin, birçok düşünürün onu en temel felsefe disiplini olarak gördüğü dikkate alınırsa, tıpkı felsefenin kendisi gibi, *farklı çağlarda farklı anlamlar kazandığı söylenebilir*. Örneğin, İlkçağ'da var olanın bilimi anlamında ontolojiyle özdeşleştirilen metafizik, Ortaçağ boyunca "Tanrı'nın bilimi" anlamında teolojiden ayrılmaz hâle gelmiştir. Aynı şekilde, varlığın yapısı ve neliği Yeniçağ'da kültürün sekülerleşmesine koşut, ve büyük Bilimsel Devrim'in bir sonucu olarak, modern bilimin taleplerine uygun bir biçimde ele alındığı için, epistemo-ontolojik bir çerçeve içinde anlaşılan metafiziğin, ahlâkî ya da etik problemlerin yoğunlaştığı yirminci yüzyılda, varlıktan ziyade varoluş aracılığıyla anlaşılmaya başlandığını söylemek doğru olur. Genellemelerin her zaman yaklaşık olarak doğru olduğunun, her genellemenin atladığı birtakım önemli hakikatler bulunduğunun unutulmaması koşuluyla, İlkçağ'da metafiziğin ontoloji olarak metafizik, Ortaçağ'da teoloji olarak metafizik şeklinde gerçekleştiğini, Yeniçağ'da episteme-ontolojik bir metafiziğin,

buna karşın yirminci yüzyılda egzistansiyalist bir metafiziğin egemen olduğunu söylemek çok yanlış olmaz.

(i) Var Olana İlişkin Bir Araştırma

En önde gelen metafizik tanımı, onu "var olana ilişkin rasyonel ve kavramsal bir araştırma" olarak tanımlar. Kökleri esas itibarıyla Aristoteles'e geri giden söz konusu metafizik anlayışında araştırma temelde, "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olarak tanımlanmış olan" töz kavramı üzerinden yürütülür. Metafizikçi bir "töz metafiziği"nin belirlediği bu genel bağlamda; töz, nitelik ve ilişki gibi birbirleriyle yakından ilintili olan kavramlara dayanırken; tözün birinci dereceden bir varlığı, buna mukabil nitelik ve ilişkilerin ancak bağımlı bir varoluşa sahip olabilme anlamında ikinci dereceden bir varlığı olduğunu öne sürer. O, işte bu çerçeve içinde bir tözün her ne kadar niteliklere sahip olup, başka tözlerle ilişki içinde bulunsa dahi, yalnızca tözsel olanın gerçekten varolduğunu ima eder.

(ii) Nihaî Gerçekliğin Bilimi

Metafiziğin bu kez önemli ölçüde Platon'a dayanan ikinci bir tanımı, onun "nihaî gerçekliğin bilimi" olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, görünüşle gerçeklik arasında bir ayrım yapan söz konusu anlayış; görünüşün değişken, istikrardan yoksun, göreli, bağımlı ve gelip geçici olduğunu öne sürerken, metafiziği nihaî gerçekliğin bilgisi olarak tanımlar.

Gerçekliğe ilişkin metafiziksel kavrayışın, burada kendisine gönderimde bulunulan en az üç bileşeni olduğu söylenebilir. Buna göre, Platon'un da söylediği gibi; **(1)** gerçeklik, aldatıcı olandan farklı olarak hakikî olmak durumundadır. Gerçekten de, metafizikçinin bilme çabası içine girdiği gerçeklikler, tam tamına oldukları gibi olan şeylerdir, yani, onlar basit, değişmeden bağışık ve dolayısıyla da, bilinebilir nesnelerdir. **(2)** Nihaî gerçeklik, ikinci olarak, türemiş olanın tam tersine, aslî varoluşu için sadece kendi kendine bağımlı olandır. Örneğin Platon İdealarıyla, Aristoteles Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisiyle, Hristiyan ve Müslüman düşünürler "en gerçek varlık" olarak

tanımladıkları Tanrı'yla, Descartes yaratılmamış tözle ve Leibniz de "monadların monadıyla", özü varoluşunu içeren, varoluşunu salt kendinden alan bir nihaî gerçekliği anlatmak istiyorlardı.

(3) Üçüncü olarak ve çok daha önemlisi, nihaî gerçeklik, anlaşılmaz olanın tam tersine akledilir, akıl yoluyla anlaşılır olmak durumundadır. Görünüşler sadece aldatıcı ve ikincil olmakla kalmayıp, hiçbir anlam ifade etmezler. Bu yüzden, nihaî gerçekliğe erişmek demek, görünüşler veya olgular hakkında, onları tam anlamıyla anlaşılır hâle getirecek bir açıklama ortaya koymak anlamına gelir. Buradaki ana düşünce veya kabul, gündelik dünyanın sınırları içinde kalındığında, var olanların veya var olduğuna inanılanların tatmin edici bir biçimde açıklanamayacağı kabulüdür.

(iii) Bir Bütün Olarak Dünyanın Bilimi

Metafiziğin üçüncü ve özellikle de bilimden farklı olarak, bütün bir dünyanın bilimi olduğu öne sürülmüştür. Buna göre, özel bilimlerin dünyanın bir parçası ya da veçhesini seçip kendilerini onunla sınırladıkları yerde, metafizik dünyayı bir bütün olarak ele alır. Bununla anlatılmak istenen üç şey vardır: **(1)** Metafizik, dünyayı yöneten nedenleri ya da varlığın genel ilkelerini araştırır. **(2)** Metafizik, bilimsel sonuçları daha geniş bir perspektiften değerlendirip, varlık ya da dünya ile ilgili olarak genel ve anlamlı bir resme ulaşır. Nitekim Platon, filozoftan işte bu kapsam içinde genel ve kuşatıcı bir bakışa sahip olan biri diye söz etmiştir; bugün de, sık sık şeyleri geniş bir perspektiften görme ve, daha az şey hakkında giderek daha fazla şey bildiği söylenen ortalama uzmanın dar görüşlülüğünden sakınma ihtiyacının bulunduğu ve söz konusu ihtiyacı sadece metafizikçinin karşıladığı söylenir.

(3) Çok daha önemlisi, metafizik, başta moral, dinî, estetik ve bilimsel deneyim biçimleri olmak üzere, farklı deneyim biçimlerinin hakikat iddiaları için rasyonel bir değerleme ortaya koyan ve onlardan tek tek her birine hakkını veren genel bir çerçeve geliştiren disiplin olarak tanımlanmıştır. Bilimin iddialarının tarafını tutan materyalizm; din ve ahlâkî yaşamda derin bir hakikat bulan idealizm; hem maddenin hem de ruhun aynı

ölçüde gerçek, yani bilim ile din ve ahlâkın bir çatışma içinde olamayacağını kabul eden düalizm tam tamına bunu yaptığı iddiasındadır.

(iv) İlk İlkelerin Bilimi

Metafizik pek çok filozof tarafından, nihayet "ilk ilkelere ya da nihaî ve çürütülemez hakikatlere ilişkin araştırma" olarak tanımlanmıştır.

Buna göre; bilimler de dahil olmak üzere, bütün disiplinlerin birtakım kabullerde bulundukları, bir şeyleri tartışmadan kabul ettikleri yerde, hiçbir şeyi sorgulamadan bırakmayan metafizik bütün disiplinlere ilk ilkelerini temin eder. İlk ilkeler karşısında tümüyle eleştirel bir tavra sahip olan metafiziğin insana, her şeye ilişkin olarak tutarlı bir açıklamaya geliştirme imkânı veren bir kavramlar öbeğiyle donatan bir ilk ilkeler öğretisi sağladığı söylenebilir.

Metafizik ve Felsefenin Diğer Dalları

Yukarıdaki metafizik tanımlarından en azından son iki tanesi, metafiziğin bütün felsefe disiplinleri içinde en temel disiplin olduğunu; başta etik ve politika felsefesi olmak üzere, felsefenin diğer bütün dallarının temelinde bulunduğunu telkin eder. Bu tür bir yaklaşımın temelinde ise, Platon'un milattan önce üçüncü yüzyıldan veya en azından *Devlet* adlı diyalogunu yazdığı zamandan itibaren telaffuz ettiği, diyalektik ya da metafiziğin, felsefî bilimler de dahil olmak üzere, bilimlerin kraliçesi olduğu iddiası bulunmaktadır. Söz konusu tavrın gerisinde ise iki ana düşünce vardır: Her şeyden önce, fizikçi ve biyologlar gibi, mantık ve etik benzeri alanlarda çalışanlar da, son çözümlemede metafizikçiler tarafından olumlanmak veya revize edilmek durumunda olan kabullere üzerinde ilerlerler. Örneğin, mantıkçıya önermelerin katışıksız dünyasıyla olgusal dünya arasında bir mütekâbiliyet bulunduğunu varsayma izni verilirse ancak, onun bilimi gerçek ve kusursuz bir bilim olarak görülebilir; ve pek çok düşünüre göre, bu varsayımın doğruluğuna veya yanlışlığına karar verecek kişi metafizikçi olmak

durumundadır. Aynı şekilde, hukuk gibi etiğin de, bireysel failin yaptıklarından genel olarak sorumlu olan kendine yeter bir birim olduğu kabulü olmadan ilerlemesi pek mümkün değildir; ve bu kabulü eleştirel bir incelemeye tâbi tutma da, metafizikçiye düşen bir görevdir.

İkinci olarak, *dünya üzerinde nasıl eylemek ve son çözümlemede de hangi amaçların peşine düşmek gerektiği sorusunun doğrudan doğruya dünyanın nasıl olduğu sorusuna; etik ve politik tavrımızın varlık telakkimize bağlı olduğu öne sürülmüştür.* Örneğin, dünyanın salt maddeden meydana geldiğini söylerken, bireysel ya da ilâhî ruha yer bırakmayan bir varlık anlayışından bir değer ve yükümlülük teorisi türetmenin pek mümkün gibi görünmediği ileri sürülür; zira burada, etik ve politik olarak her şey birinci şahsın bakış açısından ve onun maddî çıkar, değer ve uzlaşımlarıyla ifade edilir. Aynı bakış açısına göre, gerçekten var olanın bireysel veya ilahî ruh olduğunu; dünyada kör bir zorunluluğun değil de, bir aklın eseri olan bir düzen ve amaçlılığın bulunduğunu gözler önüne seren bir varlık kuramından nihilistik veya anarşistik bir duruşun çıkabilmesi mümkün değildir. Kökleri Platon'da olup, etik ile metafiziğin birliğini öne süren Fichte'de; mantıkçılar veya ahlâkçılar tarafından ulaşılan sonuçların geçici sonuçlar olarak görülmeleri gerektiğini savunan Hegel ile onun mantık ve etikten her ikisini de felsefenin görece önemsiz dalları olarak görme eğilimi sergileyen Bradley ve Bosanquet gibi öğrencilerinde doruk noktasına ulaşan bu yaklaşıma göre, metafizik dünyanın başlangıçta olduğu düşünülenden daha farklı bir dünya olduğunu gösterirse, ne yapmak gerektiğiyle ilgili sonuçların da buna bağlı olarak değişmesi gerekir.

En azından normatif disiplinleri metafiziğe tâbi kılan söz konusu idealist yaklaşımın karşısında, Anglo-Sakson dünyada, söz gelimi *etikle mantığın özerkliğini, yani metafizikten bağımsızlığını savunan*, metafizik karşıtı zaman zaman pozitivist, zaman zaman analitik olan yaklaşım bulunur. Örneğin, Frege ve Russell geleneğinden olan mantıkçılar, mantık ilkelerinin her ne olursa olsun, kesinlikle her tür düşünmeye uygulandığını; mantık yasaları olmadığında, hangi türden olursa olsun, tutarlı bir düşünmeden söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. Söz konusu yaklaşımın mantık dışında bir benzerini, örneğin hukukî pozitivizmde ve liberal politika felsefesinde buluruz. Metafiziği

bir şekilde reddetmiş olduğu için, genellikle etiğin özerk bir disiplin olduğunu öne süren; değeri nesnel dünyanın bir bileşeni olmaktan çıkarıp, insanın eşyaya izafe ettiği üçüncül bir nitelik olarak görürken, etiği zaman zaman da bilime, bilimsel dünya görüşüne tâbi hâle getiren aynı yaklaşım yirminci yüzyılda en iyi ifadesini metaetiğin kurucusu kabul edilen G. E. Moore'da bulur. "Bu iyidir" türünden etik önermelerin nevi şahsına münhasır önermeler olduklarını ve dolayısıyla, ne doğal ne de metafiziksel olgularla ilgili önermelere indirgenemeyeceklerini savunan bu yaklaşım açısından, "etiğin son tahlilde metafiziğe dayandığı" idealist inancı, bir vehimden başka hiçbir şey değildir.

Metafiziğin Problemleri

Metafiziğin uzun tarihinde sayılarını azımsamanın pek mümkün olmadığı farklı düşünürler tarafından uzun uzadıya tartışılmış çok sayıda probleminin olması kadar apaçık bir şey, herhâlde yoktur. Başka bir deyişle, çok sayıda metafizik problem olduğu sonucuna, kendi felsefe kavrayışımıza bağlı olarak en azından geliştirmiş olduğumuz sezgilerin işaret ettiği potansiyel problemlerden değil, fakat düşünce tarihinde filozoflar tarafından fiilen tartışılmış metafizik problemlerin yoğunluğuna bakarak karar verebiliriz. Metafiziğin problemlerini, bu problemlerden bir kısmını din felsefesi ve etiğe bırakarak, temelde üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Bunlar da sırasıyla **(1)** bilgiyle ilgili tartışmalardan kaynaklanan metafizik problemler, **(2)** dünyanın veya gerçekliğin yapısıyla ilgili sorunlar ve nihayet **(3)** doğa üzerine düşünmenin sonucu olan metafizik problemlerdir.

(1) Bilgiyle İlgili Metafizik Problem ve Konumlar

Bu başlık altında karşımıza çıkan problemlerin, tümeller problemi dışta bırakılacak olursa, çok büyük bir bölümünün modern dünyada ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten de, bu problemler özellikle İngiliz ampirizminin açtığı "ideler yo

lu"ndan ortaya çıkar ve bizi, son çözümlemede öznel idealist diye tanımlayabileceğimiz bir konuma götürür.

(i) Tümeller Problemi

Metafiziğin bu bağlamda ortaya çıkan, oldukça eski bir problemi tümeller problemidir. Problem büyük ölçüde bilgiyle ilgili bir problemdir. Gerçekten de, Platon tümeller kapsamı içinde ele alınmak durumunda olan İdeaları kuramını, bilgi problemine bir çözüm götürmek, ezelî-ebedî bilgiyi mümkün kılacak genel ve değişmez nesneler temin etmek için öne sürmüştü. Tümeller yine bilgiyle ilişkili olacak şekilde, bu kez var olanların sınıflanmasında karşımıza çıkar. Buna göre, oldukça genel bir bakış açısından ele alındığı takdirde, varlık ya da gerçeklikle ilgili oldukça etkili bir görüş, onun şeylerle bu şeylerin özelliklerinden oluştuğuna işaret eder. Gerçekten de "varlık" genel şeması içine giren şeylerin bir sınıflaması yapıldığında, İlkçağ'dan itibaren soyut varlıklarla somut varlıklar veya tümeller (geneller) ile tikeller birbirlerinden ayrılmıştır. Buna göre, *tümeller soyut varlıklar olup, kendi içlerinde üçe bölünürler: Özellikler, türler ve ilişkiler*. Oysa *tikeller, somut varlıklardır*; işte bu somut varlıklar da kendi içlerinde iki ana varlık grubuna ayrılırlar: Tözler ve töz-olmayanlar. Bunlardan tözlerin, bağımsız bir varoluşa sahip varlık ya da kendilikler olduğu kabul edilir. Örneğin, maddî cisimler tikel tözleri oluşturur. Töz olmayan somut varlıkların kapsamı içine ise tek tek olaylar, tikel nitelikler, müstakil yer ve tikel zamanlar girer.

İşte bunlardan tümellerin, gerçeklikte *mi*, düşüncede *mi*, yoksa sadece dilde mi var olduğu problemi, metafiziğin en eski ve en önemli problemlerinden biridir. Bu konuda ilk ve en önemli tavır *tümellerin; yani, genel niteliklerin veya özlerin, tür ve cinslerin gerçekten var olduklarını öne süren realist görüştür*; tümellerin tikellerin tanınması, varoluşunun açıklanması ve sınıflanması için vazgeçilmez olduğunu öne süren "realizm", Platon tarafından benimsenen "*radikal realizm*" ve Aristoteles'in benimsemiş olduğu "*ılımlı realizm*" olarak ikiye ayrılır. Radikal realizm, tümellerin tikellerden ayrı ve bağımsız bir varoluşa, mekânsal-zamansal olmayan gerçek bir varoluşa sahip olduğunu, var olmak için tikellere ihtiyaç duymadığını sa-

vunur. Örneğin, kırmızı tümeli bütün kırmızı şeylerden ayrı, mekânsal-zamansal olmayan bir varoluşa sahiptir. Realizmin bu türünün en önemli güçlüğü, tümel ile tikel şeyler, yani kırmızı tümeli ile kırmızı şeyler arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir biçimde açıklama güçlüğüdür. Bu yüzden, Aristoteles ve izleyicileri tümellerin gerçek olduklarını, fakat ayrı bir varoluşa sahip olmadıklarını öne sürer. Buna göre, "kırmızı tümeli" sadece tikel kırmızı şeylerle birlikte, onları her ne ise o şey yapan şey olarak varolur.

Tümellerin metafiziksel veya ontolojik statüsü konusunda ortaya çıkan ikinci görüş, *tümellerin gerçeklikte değil de, sadece düşüncede veya zihinde varolduklarını öne süren "kavramcılık"tır*. Gerçekten de, realizm karşısında "kavramcılık", tikellerin genel terimler altında sınıflanmasının, metafiziksel bir hakikatten ziyade, insanın seçici ilgisinin bir sonucu veya eseri olduğunu öne sürer. Oysa üçüncü görüş olan "nominalizm", *tümellerin ne gerçeklikte ne de zihinde bir varoluşa sahip olmadıklarını, onların sadece ağızdan çıkan bir ses olduklarını, dolayısıyla yalnızca dilde var olabileceklerini savunur*. Nominalizme göre, tikeller veya daha doğrusu aynı sınıftan tikeller arasında, onlar için aynı genel terimi kullanmamızı haklı kılan yeterince benzerlik bulunduğunu, bu yüzden ayrı ya da ek bir varlık türünün varsayılmasına hiç gerek bulunmadığını ileri sürer.

(ii) Kategoriler

Metafizikte, tıpkı tümeller problemi gibi yine bilgi ve varlıkla ilişkili olarak ortaya çıkan bir başka problem de, kategoriler problemi olmuştur. Gerçekten de varlığın bilgisine ulaşmada ve buradan hareketle neyin "gerçekten var olduğunu" belirleme noktasında, var olan her şeyi kapsamına alacak ayrıntılı birtakım sınıflamaların olup olmadığı İlkçağ'dan beri sıklıkla sorulmuştur. Tarihsel açıdan bu soruya verilen olumlu yanıt, bizi meşhur kategoriler öğretisine götürür. Söz konusu öğretinin düşünce tarihindeki iki önemli temsilcisi Aristoteles ve Kant'tır. Söz konusu her iki düşünürün de, neyin gerçek olduğunu araştırmaktan ziyade, var olan her şey için geçerli olan ilkeleri araştırdığı apaçık olmakla birlikte, Aristoteles'in kategorileri şeyler ve şeylerin özellikleriyle ilgili bir öğreti olarak mı yoksa dil ve

dilin temel yüklemleriyle ilgili bir doktrin olarak mı gördüğü çok açık değildir. Buna göre, varolanların kendilerine yüklenen veya izafe edilen sıfat ya da özelliklerle sınıflanabileceği inancının bir sonucu olan genel kavrama kategori adını veren Aristoteles, Platon'un İdealar kuramının en büyük eleştirmeniydi ve kategori kuramını büyük ölçüde ona mukabele etmek için tasarlamıştı.

Gerçekten de, "varlıktan birçok şekilde" söz edilebileceğini; ifadelerin çeşitli başlıklar altında sınıflanabileceğini savunan Aristoteles'e göre, yüklemler tözleri (örneğin, "insan" ya da "at"ı), nitelikleri (söz gelimi "beyaz"ı), ilişkileri (örneğin, "-den büyüktür"ü), niceliği (söz gelimi, "3 metre uzun"u), zamanı (örneğin, "geçen sene"yi) gösterir. Bazen on, bazen de sekiz kategorilik bir liste yapan Aristoteles'ten sonra Kant, kategorileri düşünme tarzımızın temel yön ya da özellikleri olarak görüp, onları, insandan bağımsız olarak var olan kendinde şeylere değil, fakat sadece insana görünen şeyler için kullandı. Aristoteles ve Kant'tan farklı olarak gerçekliğin nihaî doğasıyla ilgilenen Hegel'in ise, kategorilere her iki rolü birden uygun gördüğü söylenebilir.

(iii) İdealizm

Tümeller problemiyle kategoriler öğretisinin bilgi ve varlık bağlamında daha ziyade klâsik dünyada gündeme geldiği yerde, bilgi üzerine düşünümün sonucu olan bilumum metafizik problemlerle daha ziyade modern felsefede karşılaşıldığı söylenebilir. Burada ortaya çıkan iki karşıt metafiziksel konum, farklı versiyonlarıyla *idealizm* ve *realizm*dir.

İdealizm, bu çerçeve içinde, üç ya da dört farklı şekilde gündeme gelir. Bunlardan birincisi, en seçkin temsilcisinin İrlandalı ünlü filozof Berkeley olduğu öznel ya da *içkin epistemolojik idealizm*; ikincisi, en önemli temsilcisinin İngiliz filozofu David Hume olduğu *kuşkucu idealizm*; üçüncüsü, büyük Alman filozofu Immanuel Kant tarafından geliştirilen transendental idealizm ve nihayet, dördüncüsü, on dokuzuncu yüzyılda bir başka büyük Alman filozofu George Wilhelm Hegel tarafından öne sürülmüş olan *nesnel idealizm*dir.

Öznel İdealizm: Bunlardan öznel idealizm, Berkeley'e neredeyse adıyla özdeşleşecek kadar mâl olmuş bir metafiziksel yaklaşım ya da öğretiyi ifade eder. Buna göre, ampirizm açısından veya bilginin kaynağında deneyimin olduğunu öne sürmek noktasında izleyicisi olduğu Locke'la uyuşan Berkeley, yine öncüsüyle dolayımsız olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğunu kabul etme noktasında tam bir mutabakat içinde olmuş; fakat, Locke'un temsilî realizminde olduğu gibi, bu idelere neden olan şeyin madde olduğunu kabul etmediği için, Locke'tan zihindeki idelerin kaynağı konusunda ayrılmıştı.

Gerçekten de Berkeley, insanın bilgide, kendi içkin küresinin dışına çıkamadığını, zihni aşamadığını ve dolayısıyla, sadece kendi zihnindeki ideleri, kendi zihin içeriklerini bilebildiğini öne sürer. O, işte bu görüşünü sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir. Berkeley'i yalnızca zihinde varolan idelerle zihinlerin kendilerinin varolduğunu dile getiren metafiziksel öğretiye götüren şey, söz konusu iki görüştür. Ona göre, dolayımsız olarak ve tam bir kesinlikle bilebildiğimiz yegâne şeyler, idelerimizdir; bu, varoluşundan emin olabileceğimiz biricik şeyin zihnimizdeki ideler olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, ideler kendi başlarına varolabilen kendilikler veya gerçeklikler değildirler; ideler, ancak bir zihinde, bir zihnin ideleri olarak varolurlar. Berkeley, buradan gerçekten var olanın, zihinden bağımsız bir dış dünya değil de, zihindeki ideler ve bu idelerin varoldukları zihinler olduğu sonucunu çıkartır.

Bu metafiziksel görüş, bilgi üzerine düşünümden hareketle geliştirilmiş bir görüş olduğu için, ona gerçekten varolduğu söylenen ideleri İngilizce'de gösteren ide ("*idea*")'den türetilmiş bir terimle *epistemolojik idealizm* adı verilir. Hatta biraz daha ileri gidilerek, bu konum ya da görüş, zihnin söz konusu deneyim ve bilgi sürecinde kendi zihninden dışarı çıkamaması, zihnine aşkın olan dış dünyanın bizatihi kendisine erişemeyip içeride kalması anlamında –Latince "*in*" ('de, içinde') ve "*maneo*" ('kalıyorum')nun bir araya getirilmesiyle oluşturulan İngilizce "*immanent*" sözcüğünün "içkin" anlamına geldiği dikkate alınacak olursa– *içkin epistemolojik idealizm* veya *ampirik idealizm* diye ifade edilir.

Transendental İdealizm: *İdealizm demek ki, bir dış, maddî gerçekliğin var olmadığı inancıyla birleştirilmek durumundadır.* Yalnızca idelerin var olduğunu öne süren bu görüş ya da inanca götüren kuşkucu yolu, ampirizm sağlar. Buna göre, dış dünyaya ilişkin bütün bilgimiz görünüşte "zihindeki" duyumlardan geliyorsa, "orada" veya "dış dünyadaki" bir şeyin duyumlarımıza tekabül ettiğini nasıl bilebiliriz? Her şey bir yana, biz düş gördüğümüz ya da sanrılara kapıldığımız zaman, benzer duyumlara sahip oluruz, ama onların aldatıcı oldukları ortaya çıkar. Deneyimimizin doğruluğunu tahkik edebilmenin tek yolu diğer duyumlardır, fakat aynı problem onlar için de geçerlidir. Nitekim, Hume gibi *şüpheci* idealistler, bizim dış dünyanın varoluşu ya da doğasının kesin bilgisine sahip olamayacağımızı öne sürerler; biz, yalnızca duyumlarımızın bilgisine sahip olabiliriz. "Dini bütün piskopos" Berkeley gibi *dogmatik öznel* idealistler, maddî gerçeklik düşüncesinin bizzat kendisinin tutarsız ya da çelişik olmasından ötürü, gerçekliğin özü itibariyle zihinsel olduğunu bilebileceklerini savlayarak, bir adım daha ileri giderler.

İşte Kant *transendental* idealizmini, kendisini "dogmatik uykusundan uyandırdığını" söylediği Hume gibi deneyimcilerin idealizmlerini geçersizleştirmek, idealizmin ampirik, öznel, dogmatik veya septik bütün formlarını çürütmek için geliştirmiştir. Kant, bunun için bütün idealizmlerin, hatta pek çok metafiziksel karışıklığın kaynağında olduğunu düşündüğü bir yaklaşımı, kendisinin transendental realizm adını verdiği yaklaşımı reddederek, *fenomen ile numen arasında bir ayırım yapar*. Buna göre, o, bize göründüğü şekliyle dünyanın bir "fenomenler dünyası" olduğunu, ve öznenin *a priori* kavram ve kategorilerine uygun düşen, hatta özne tarafından kurulan söz konusu dünyanın dolayısıyla, zaman ve mekânda, birbirleriyle nedensel etkileşim içinde bulunan nesnelerin maddî bir dünyası olarak deneyimlendiğini iddia eder. Söz konusu *fenomenal dünya bilen özneden bağımsız değildir*; bağımsız olmak bir yana, tam tersine *özne tarafından inşa edilir*. Fakat bu dünya her birey tarafından, onun kendine özgü bir tarzda organize veya inşa edilmez; aynı *a priori* kavram ve kategoriler, bütün insanlara ortak olduğu için, tüm insanlar tarafından aynı şekilde kurulur veya organize edilir.

Başka bir deyişle, dış gerçekliği olduğu gibi anlama çabasının bizi ya dogmatik bir rasyonalizme ya da ampirizmden kaynaklanan bir şüpheciliğe götürdüğünü gören Kant, işte böylesi bir durum karşısında, nesne ve öznenin epistemo-ontolojik yönden geleneksel öncelik sırasını değiştirmenin ve daha önce hiç denenmemiş bir felsefî deney, gerçek bir düşünce deneyi yapmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünmüştür. Ona göre, epistemolojik düzlemde fiilen olan şey, aslında öznenin nesneye zihinsel bakımdan uyması değildir. Kant, çok daha temel olarak, bir nesnenin bizim bilişsel ve fenomenal dünyamızda bilginin nesnesi olarak varlık kazanması için, insanın bilişsel yapısına, imkânlarına ve sınır ya da sınırlamalarına uyması, uygun düşmesi gerektiğini söyler. Başka ya da daha doğru bir deyişle, nesne özünde "bizim nesnemizdir."

Nesnel İdealizm: Nesnel idealizm de, gerçekten var olanın, zihinden bağımsız olmadığını, tam tersine zihne tâbi olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, *nesnel idealizmde bu zihin, öznel idealizmde olduğu gibi bireysel bir zihin olmayıp, evrensel bir akıl, sadece bireysel zihinleri değil, fakat bir bütün olarak doğayı ve tarihi de yaratan nesnel bir tin ya da zihindir*. Dahası, bu görüş de, varlığın mahiyetini bilgiden hareketle belirler. Nitekim, bu konumun düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi olan Hegel, bilgiye içeriğin dış dünyadan geldiğini, insan zihninin bu içeriğe deneyimden bağımsız olan formları, kategorileri sağladığını öne süren Kant'tan sonra, bilginin formları kadar içeriğinin de zihnin eseri, ürünü olması gerektiğini savunmuştur. Gerçekten de Hegel, insanın, bilgide kendisinin dışında olan, kendisinin yaratmadığı ve insandan bağımsız olan bir dünyayı deneyimlediğini söyler. Bu doğal dünya bütünüyle zihnin eseridir, fakat biz insanların zihinlerinin eseri değildir, yani bilgimizin nesneleri bizim zihinlerimiz tarafından yaratılmamıştır. Bu dünya, onu meydana getiren ve bilgimizin konusu olan nesneler, sonlu insan zihninden başka bir akıl ya da zihnin eseri olmalıdır. Bu zihin, onun *Geist* adını verdiği, evrensel bir zihin, tin ya da akıldır. Felsefenin en temel görevinin çok farklı gerçeklik formlarını tek bir ilkeden hareketle sistematik bir tarzda açıklamak olduğuna inanan Hegel'e göre, ancak böyle bir metafizik kuram, bilginin inancın yerini almasını mümkün kılabilir.

Buna göre, Hegel için gerçekliğin bütününü açıklayan temel ilke akıldı. Fakat Hegel'in anladığı şekliyle akıl, insana, beşerî

özneye yüklenen bir nitelik ya da yetenek değil, bir bütün olarak gerçeklik, gerçekliğin toplamıydı. O, işte bu inancına uygun olarak, akıl ile gerçekliğin tamamen özdeş olduğunu yalnızca aklın gerçek ve yegâne gerçekliğin de akledilir veya makûl olduğunu öne sürdü. Hegel'i akıl ile gerçekliği özdeşleştirmeye, bütün bir varlık alanının evrensel aklın eseri ya da tezahürü olduğunu söylemeye götüren etkenler, elbette çok çeşitliydi. Hegel'in gerçeklik ile aklın bir ve aynı olduğu, gerçekliğin söz konusu evrensel akıl tarafından inşa edildiği tezinde etkili olan bu faktörler arasında, onun epistemolojiyle ilgili temel inanç ve kanaatlerinin de önemli bir yer tuttuğunu kabul etmek doğru olur. Söz konusu kanaat ve kabullerin en başında ise, "*gerçekliğin bilgisinin, aksi takdirde o bilinebilir veya bilginin konusu olmaktan çıkacağı için, sadece ve sadece gerçekliğin rasyonel veya akledilir olması durumunda mümkün olabileceği*" ve "*insan varlıklarının sadece gerçek olanı bilebileceği*" kanaatleriyle "*insanın ancak kendisi gibi olanı kavrayabileceği*" kabulleri yer alır.

(iv) Realizm

Maddî nesnelerin veya dış gerçekliğin, kendisine ilişkin bilgi veya bilincimizden bağımsız bir biçimde varolmadığını; dolayısıyla, bütün bir evrenin zihne bağlı bulunduğunu veya bir anlamda bütünüyle zihinsel olduğunu öne süren bilumum idealizmlerin karşısında, *dış dünyanın veya gerçekliğin bilen zihinden bağımsız olduğunu, kendine ait müstakil bir varoluşu olduğunu savunan realizm bulunur*. Sağduyu düzeyinde temel tercih, ya da doğru kabul edilen bakış açısı realizm gibi görünmesine rağmen, felsefede, özellikle de Batı felsefesinde egemen felsefe anlayışı, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru idealizme dayalı bir felsefe anlayışı oldu. Bunu, başkaca faktörler yanında, modern dönemde giderek sekürleşip maddîleşen Avrupa uygarlığının almış olduğu doğrultuya, özellikle Leibniz, Spinoza, Berkeley ve esas itibarıyla da Hegel gibi filozoflar tarafından verilen bir tepkinin ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, realizmin, İlkçağ ve Ortaçağ'da güçlü bir biçimde temsil edildikten sonra, ve elbette Aydınlanmanın ardından, esas itibarıyla yirminci yüzyılın başlarında, modern idealizme bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Ya da baş-

ka türlü ifade edildiğinde, yüzyılın ilk yarısında başta G. E. Moore, Bertrand Russell gibi filozofların, esas olarak İngiltere'de başlatmış oldukları realist dalganın, modern uygarlığın ana ekseni olarak realizme yeniden dönüşü temin ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Doğrudan Realizm: Demek ki, hem kendi başına tercihe şayan bir duruşu temsil eden, hem de gücünü idealizme karşı olan polemiğinden alan realizmin, dış dünya ile kurulan ilişkinin ve dolayısıyla, maddî nesnelerle ilgili yorumun mahiyetine bağlı olarak farklılaşan iki ana türü ya da şekli vardır. Buna göre, *doğrudan realizm algının dış nesneyle dolayımsız bir temas temin ettiğini öne sürer*. Buna mukabil, *algının dış nesneyle dolayımlı bir temas temin ettiğini, fakat algının gösterdiği şeyin zihinden bağımsız olarak varolduğunu kabul eden realizm türüne dolaylı ya da düalist realizm adı verilir*.

Naif Realizm: Doğrudan realizmin kendi içinde farklı türleri vardır. Bunlardan ilki ve en yalını, filozoflar tarafından ortalama insanın, felsefe belli bir ilerleme kaydedecekse eğer, aşılması gereken masum bir önyargısı olarak kabul edilen *naif realizm*dir. Bu tür bir realizme, her türlü epistemolojik düşünümden önce gelen doğal bir görüş olduğu için, aynı zamanda *bön realizm* de denir. Normalde duyusal nitelikler yoluyla ifade edilen bu realizme göre, çevremize baktığımız zaman, bir rengi olan, maddî nesnelerin yüzeyleri olduğunu varsaydığımız şekillere sahip nesneleri birbirinden ayırt eder, yine nesnelerden geldiğini kabul ettiğimiz sesler duyar, düz ve katı olduğunu sandığımız nesnelerin katılıklarını ve pürüzsüzlüklerini hissederiz. *Naif realizm, işte bütün bu kabullerimizin doğru olduğunu; beş duyu yoluyla algılanan şey ya da duyusal özelliklerin, yani renklerin, şekillerin, seslerin, katılık ve benzeri niteliklerin her zaman maddî nesnelerin aslî veya özsel özellikleri olduğunu öne sürer*.

Yeni ve Seçici Realizm: Özellikle hata ya da yanılsama olasılığına dayalı argümanın yanlışlığını kolayca gösterebildiği naif realizmin bu güçlüğünden sakınan daha gelişmiş bir realizm türü E. B. Holt, W. T. Marwin, W. P. Montague, R. B. Perry ve E. G. Spaulding gibi Amerikalı gibi yeni realist düşünürler tarafından geliştirilmiş olan *yeni* ve *seçici realizm*dir. *Yeni realizm* her şeyden önce epistemolojinin en temel felsefe disiplini olduğu görüşüne karşı çıkar; ikinci olarak matematik, mantık ve bilim-

de konu alınan veya araştırılan nesnelerin en azından bildik veya gündelik anlamı içinde zihinsel olmadığını öne sürer. Yeni realizm, dolayısıyla idealizme karşı çıkarak bilinen şeylerin bilme ilişkisinin ürünü olmadıkları gibi, bilinmeleri tarafından da koşullanmadıklarını savunur. Demek ki, zihnin nesneleri dolayımsız olarak bildiğini ve bilinen nesnelerin algılayan ya da bilen zihinden bağımsız olduğunu öne süren yeni realizm, bundan sonra yanılsamaları açıklayabilmek amacıyla seçici bir algı kuramı eşliğinde, bir nesnenin algılayan kişi tarafından doğrudan algılanan veya idrak edilen bütün farklı görünüşlerinin nesnenin aslî ve nesnel özellikleri olduğunu ileri sürer.

Perspektif Realizmi: Seçici realizme yönelik itirazların, söz gelimi onun nesnelerin çelişik özelliklere sahip olmalarına yol açtığı itirazları karşılama yönündeki çabalar, yirminci yüzyılın ilk yarısında bir kez daha gerçekliğin veya dış nesnelerin zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını öne süren başka bir realist öğretiyle sonuçlanmıştır. Bu realist öğreti ise, *perspektif realizmi* olarak bilinir. Buna göre, perspektif realizminin seçici realizm karşısındaki en önemli avantajı, *onun renk ve şekil benzeri duyusal nitelikleri nesnelerin aslî ya da özsel özellikleri yerine, göreli özellikleri olarak değerlendirmesidir*. Masa, buna göre, buradan bakıldığında yuvarlak, oradan bakıldığında eliptiktir; dağ, şöyle bir ışık altında yeşildir, biraz daha farklı bir ışık altında mavidir.

Sağduyu Realizmi: İnsanın algıda nesnenin kendisini veya niteliklerini dolayımsız olarak algıladığını öne süren doğrudan realizmin yirminci yüzyıldaki son örneği ya da şekli, önce yüzyılın başlarında idealizme karşı önemli bir mücadele vermiş olan G. E. Moore ve sonradan da J. L. Austin gibi Oxford dil çözümlemecileri tarafından geliştirilen *sağduyu realizmi*dir. Gerçekten de. Locke'tan gelen İngiliz ampirik geleneğinin gönüllü mirasçısı olan Moore, bir yandan deneyimci epistemolojiyi yeni baştan formüle edip açıklığa kavuştururken, bir yandan da Hume ve Russell'ın şüpheciliğine karşı, bizim bildiğimiz şeylerin büyük çoğunluğunu gerçekten bildiğimizi savunmuştur. Sağduyunun dünyanın doğasıyla ilgili görüşlerini büyük ölçüde benimseyen Moore, felsefî problem ya da güçlükler söz konusu olduğunda benimsenecek doğru yaklaşımın, problemi çözmeye kalkışmazdan önce, güçlüğü doğuran şeyin ne olduğu sorusunu sormaktan meydana gelmesi gerektiğini iddia etmekteydi. O, bu

yüzden felsefî kariyerinin önemli bir bölümünü analiz faaliyetiyle geçirdi; ve filozofların bizim dış dünya hakkında gerçekte hiçbir şey bilemeyeceğimiz veya mekân ya da zamanın gerçek dışı olduğu benzeri felsefî iddialarda bulundukları zaman, ne anlatmak istediklerini araştırdı.

Moore söz konusu analiz faaliyetine paralel olarak, sağduyunun algı görüşü olarak kabul gören ve insanın algıda birtakım duyu-verileri, duyumlar, kısacası ideler benzeri herhangi bir şeyle değil de, doğrudan zihin-dışı nesnelerle temas ettiğini savunan algı anlayışını benimsemişti; bu yüzden de öncelikle "Bu bir eldir" benzeri basit algısal önermelerin mutlak kesinliğini ileri sürerken, bu önermeleri ve dolayısıyla, onların kesinliklerini olumsuzlayan tutum ve yaklaşımların sadece inançta değil, davranışta da tutarsızlıklara yol açtığını ileri sürdü.

Dolaylı Realizm: Yirminci yüzyılda, realist görüşte olan pek çok felsefecinin hata olasılığına dayalı argümandan olduğu kadar, algıda ortaya çıkan nedensel ve psikolojik süreçlere ilişkin araştırmalardan da etkilenerek doğrudan realizmden uzaklaştığı ve dolaylı ya da düalist bir realizmi benimsediği görülmüştür. Algının objesinin doğrudan doğruya maddî nesnenin kendisi olduğunu söyleyen doğrudan realizm karşısında, *dolaylı realizm* algının temelde dış nesnenin zihinsel temsillerinin algısı olduğunu, dolayısıyla zihinle dış nesne arasında kurulan temasın, doğrudan değil de, aracılı bir biçimde gerçekleştiğini öne sürer. Doğrudan ya da naif realizmden bu tür bir dolaylı realizme geçiş, hemen herkesin kabul ettiği üzere, felsefece bir ilerlemeyi temsil eder.

Çağdaş örnekler bir tarafa bırakılsa bile, söz gelimi İlk ve Ortaçağ'ın naif realizmi karşısında Kartezyen ve Lockeçu realizm böyle bir gelişmeyi ifade eder. Şu hâlde, dolaylı realizm algının nedenleri ve nihaî objeleri olan dış nesnelerle söz konusu nesnelerin duyu organları üzerindeki eyleminden kaynaklandığını söyleyebileceğimiz beyinsel süreçlerin entelektüel tezahür ya da etkileri olan kişisel duyumlar arasında bir ayrım yapar.

Temsilî Realizm: Doğrudan realizmin, bilgide zihinden nesneye geçişin zihinsel temsiller aracılığıyla gerçekleştiğini öne süren klâsik versiyonuna temsilî realizm adı verilir. Descartes ve Locke gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan söz konusu realizme göre, söz gelimi "bir masa algısı" veya "masayı görme deneyimi"nde, masadan yansıyan ışık ışınları göze çarp

tıktan sonra, retinada birtakım kimyasal değişmelere neden olup, göz sinirleri yoluyla beyne birtakım itki ya da etkiler gönderir. Temsil epistemolojisinin ünlü temsilcilerine göre, beynin söz konusu faaliyeti veya sonuçta ortaya çıkan edimi, algılayan zihnin kendi kişisel duyumlarının veya Locke'un ifadesiyle "idelerinin" dolayımsız olarak farkına varmasını sağlar. Söz konusu *kişisel duyu-verileri, duyum veya idelerin gerçek masanın renk, şekil ve diğer görsel özelliklerinin bir temsili olduğunu söyleyen temsilî realızm*, diğer duyular için de benzer bir açıklama getirir.

Temsilî realizm açısından özsel bir önemi olan husus, onun algıda doğrudan ya da dolayımsız olarak idrak edilen şeyin ideler veya duyumlar olduğunu söylemesi; algı faaliyetini kendilerine dış nesneler tarafından neden olunan duyu verileri veya duyumları algılamak yoluyla yeniden tanımlamasıdır.

Eleştirel Realizm: Dolaylı realizmin biraz daha gelişmiş versiyonu, esas olarak A. O. Lovejoy, G. Santayana, W. Sellars, C. Strong gibi filozoflar tarafından 1920'li yıllarda benimsenmiş olan *eleştirel realizm*dir. Eleştirel realizm, tıpkı temsilî idealizm gibi, idealizme olduğu kadar, naif realizme de karşı çıkar. Buna göre, sağduyunun, zihinden bağımsız fizikî şeyler dünyasına duyduğu inancı koruyan, fakat fizikî nesne ya da şeylerin bize, algısal durumlarda doğrudan doğruya ve homojen olarak sunulmadığını dile getiren görüş olarak eleştirel realizm; idealizmin, bir şeyin algılandığı zaman, zihnin bir nesnesi ya da zihin için bir nesne hâline geldiği görüşünü kabul etmekle birlikte, buradan, bir şeyin algılanma dışında, zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olmadığı sonucunun çıkmadığını dile getirir.

Eleştirel realizme göre, "algıdaki, sezilen, doğrudan doğruya idrak edilen, dolayımsız olarak farkına varılan veriler, dış nesnelerin fiilen bir parçası olmayıp, algılama anında dış objelerin özellik ya da karakterleri olarak alınan özellik kompleksleri olmak durumundadır." Sahih veya hakikî algıda, bu karakterlerin dış nesnelerin özellik ya da karakterleri olduğuna, oysa yanılsamada olmadığına hükmeden eleştirel realistler, birbirlerinden söz konusu karakter kompleksi ya da verinin doğası konusunda farklılık gösterirler. A. K. Rogers, George Santayana ve C. A. Strong gibi eleştirel realistler söz konusu verinin zihinsel bir varolan olmayıp, sadece bir öz veya bir tümel olduğunu iddia ettiler. Oysa A. O. Lovejoy, J. B. Pratt ve R. W. Sellars gibi

eleştirel realistler, bu verinin yalnızca zihinsel bir içerik, duyumsal deneyim içeriği olduğunu öne sürmüşlerdir.

(2) Dünyanın Yapısıyla İlgili Problemler

Metafiziğin dünyanın yapısı veya gerçekliğin doğası kapsamında ele alınan çok sayıda problemi vardır. Metafiziğin veya felsefenin ilk başlangıcından günümüze kadar olan uzunca tarihinde ortaya çıkan farklı problem ve varlık kuramlarının belirlediği bu çeşitlilik, "dünyada gerçekten var olanın ne olduğu" sorusuna verilen yanıta bağlı olarak üç ana başlık altında toplanabilir. *Töz metafiziği*, süreç ya da *oluş felsefesi* ve varoluş ya da *egzistans felsefesi*.

(i) Töz Metafiziği

Kökleri aslında antik Yunan'a kadar geri giden töz metafiziğinin düşünce tarihi içinde iki ana dönemi bulunur. Bunlardan birincisi Rönesans felsefesine veya daha doğrusu on yedinci yüzyılın bilimsel devrimine kadar olan tarihsel dönemde hüküm sürmüş olan klâsik töz metafiziğidir. İkincisi ise, yeni zamanlarda, esas itibarıyla modern bilimsel devrime temel teşkil eden yeni kozmolojiyle birlikte gündeme gelen modern töz metafiziğidir.

Realist Perspektifi: Töz metafiziğinin söz konusu iki temel döneminin sadece ana kavramsal yapı bakımından veya terminolojik yönden bir benzerliği vardır. Bunun dışında ikisi pek çok bakımdan farklılık gösterir. Buna göre, gerek klâsik gerekse modern töz metafiziği, her şeyden önce metafiziksel açıdan realist bir perspektife sahiptir; yani, dış gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu kabul eder. Zihinden bağımsız olan bu gerçeklik ya maddî ya tinsel veya aynı anda hem maddî ve hem de tinsel tözle tanımlanır.

Başka bir deyişle, her iki dönemde de *varlık varolana indirgenir ve varlığı anlamanın, yorumlamanın veya sınıflamanın anahtarının töz kavramı olduğuna inanılır*. Nitekim, varlık "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" diye tanımlanan töz kavramı içine sıkıştırılır. Bu yüzdendir

ki, söz konusu töz metafiziği her iki dönemde de, statik bir varlık anlayışını ifade eder. Bu statik varlık anlayışı, doğallıkla "bir şeyin her ne ise o olduğunu", "kendisiyle bir ve aynı olduğunu" dile getiren özdeşlik ilkesine dayanır.

Görünüş-Gerçeklik Ayrımı: Töz varlık felsefesi veya Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını oluşturan söz konusu töz metafiziği, elbette her iki versiyonuyla da, aynı zamanda bir "görünüş-gerçeklik" ayrımı benimser. Ya da başka bir deyişle, Heidegger'in de belirttiği üzere, o, değişme veya oluş dünyasının sanıdan öte bir anlam taşımadığı, dolayısıyla kesin bilginin görünüşler dünyasında değil de, bu dünyanın ötesinde aranması gerektiği anlayışıyla, bütün bir Batı metafizik geleneğinin hâkim anlayışını şekillendirmiştir. Bu karakteri nedeniyledir ki, töz metafiziği, "varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir."

Töz Kavramı: Tam da bu soru sorma tarzı nedeniyle, metafizik, tüm değişmelerin ardında değişmeyen bir temel arayışını ifade eder. Töz metafiziğinde, işte bu temele *töz* adı verilir. Hatta epistemoloji öncelikli düşünme tarzı ekseninde, Varlığı bir varolana indirgeyen ve bu yolla inşa edilen ontolojiler ekseninde her şeyi töz benzeri belirli kategorilere hapseden töz metafiziğine ait düşünme tarzının Varlığın anlamı sorusunun unutulmasıyla eş anlamlı olduğunu öne süren Heiddeger, temelle ilgili olan bu neliği dolayısıyla söz konusu töz metafiziğine *onto-teoloji* (varlık-tanrı-bilim); bu töz metafiziğinde öne çıkarılan bazı tözlere onto-teolojik töz adını verir. Ontoteolojik töz, mutlak bir biçimde koşulsuz olan, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve dolayısıyla hem varlık, hem de değer bakımından ilk olan tözdür.

Gerçekten de, Heidegger'e göre, Batı metafiziğini yaklaşık iki bin yıl boyunca yönlendiren temel inanç, hem açıklayıcı ve hem de haklı kılıcı ya da normatif bir anlam içinde, temel ya da tümüyle gerçek olan bazı varlık ya da varlıkların var olması gerektiği inancı olmuştur. Heidegger açısından, tüm diğer varlık düzeyleri nedensel olarak bu temel varlığa bağlı olup, tüm normlar ve değerlerin temeli de bu varlık ya da varlıklarda bulunur. Batı düşüncesi ya da töz metafiziğinin bu türden temel varlıkları bulma, belirleme çabasından meydana geldiğini öne süren Heidegger'in nokta-i nazarından Platon'un İdealarının,

Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nin, Ortaçağ'ın Tanrı'sının hep bu kapsam içinde değerlendirilmesi gerekir.

Monizm: Töz metafiziğinde veya metafiziksel anlamı içinde, *monizm gerçekten var olan tek bir töz bulunduğunu öne sürer.* Bu töz, modern dünyada çoğunluk olduğu üzere madde (*materyalizm*) ya da zihin veya tin olabilir (*idealizm* ya da *tinselcilik*). Monizmin materyalizm ve idealizm dışındaki üçüncü şekli ya da versiyonu, madde ve zihnin, bir ve aynı gerçekliğin iki farklı görünümü olduğunu söyleyen özdeşlik kuramıdır.

Bunlardan *materyalizm, evrende varolan bütün varlık ve süreçlerin maddeden, maddî güçlerden veya fizikî süreçlerden meydana geldiğini; bütün olgu ve olayların fiilen veya ilke olarak maddeyle açıklanabilir, fizikî süreç veya maddî değişimlere indirgenebilir olduğunu savunur.* Doğallıkla indirgemeci bir görüş olan materyalizm, tinsel varlıkların, bilinç ya da psişik hâllerin maddî değişim ya da süreçlerden bağımsız ya da ontolojik olarak ayrı gerçekliğini yadsıdığı için, genellikle ateizmle birleşir. Materyalizmin biri mekanik, diğeri diyalektik olan iki şekli ya da türü vardır.

Mekanik Materyalizm, gerçekten varolan maddenin özünün, yani onu her ne ise o şey yapan özsel özelliğin *hareket* olduğunu öne sürer. Söz konusu hareket ise, mekanik bir harekettir; buna göre, mekanik materyalizm evrenin büyük bir makine olduğunu ve parçalarının birbirleri üzerindeki mekanik etkileriyle açıklanabileceğini savunur. Ona göre, tüm fenomenler maddenin mekanik hareketlerinin sonucu olmak durumundadırlar; söz konusu varlık telakkisinde uzaktan etki olmadığı için, maddî nesneler birbirlerini yalnızca doğrudan bir mekanik etki ya da temas yoluyla etkileyebilirler.

Diyalektik Materyalizm, *mekanik materyalizmin on yedinci yüzyıl biliminin felsefesini veya varlık telakkisini ifade ettiği yerde, gerçekliği genelde dinamik bir perspektiften yorumlayan on dokuzuncu yüzyıl bilim ve felsefesini temsil eder.* Diyalektik materyalizm deyimi, doğrudan doğruya bu varlık görüşünü oluşturan Marx ve özellikle de Engels tarafından yaratılmış bir deyim değildi; her ikisi de materyalistti, yöntem olarak ise, diyalektiği benimsemişlerdi. Bununla birlikte, diyalektik materyalizm deyimi, onların materyalizmine Rus Marksisti Georgi

Plekhanov tarafından, sonradan 1891 yılında verilen ada karşılık gelir.

Diyalektik materyalizm, tıpkı mekanik materyalizm gibi, maddenin ezelî-ebedî ve gerçek olduğunu, bilinç ya da zihnin ise maddenin bir türevi olduğunu öne sürer; söz konusu materyalizm düşüncenin maddeyle belirli bir ilişki içinde bulunduğunu, maddenin yansıması ya da imgesi olduğunu, bilinç dünyasının gerçekte düşünce formlarına dönüşmüş maddî dünya olduğunu savunur. Diyalektik materyalizm, maddenin bilinç ya da zihin karşısındaki ontolojik önceliğine zaman zaman epistemolojik bir anlam da yükler. Bu materyalist bakış açısından, idealistlerin insanın maddî dünyayı gerçekte olduğu şekliyle bilemeyeceğini öne sürdükleri, kaçınılmaz olarak bir kuşkuculuğa bağlanmak durumunda kaldıkları yerde, diyalektik materyalizm maddî dünyanın ampirik bilim yoluyla bilinebilir olduğunu savunur. Pratiği hakikatin yegâne ölçütü yapan diyalektik materyalizmin bilime beslediği güven, Marx ve Engels'e göre, ampirik bilimin pratik başarıları, hem bilim adamlarının yaptıkları deney sonuçları ve hem elde edilen teknolojik başarı tarafından doğrulanmıştır.

Diyalektik materyalizm bilimci perspektifini de paylaştığı mekanik materyalizmden metodolojik açıdan farklılaşır. Gerçekten de, diyalektik materyalizmin Engels gibi temsilcileri mekanik materyalizmin "metafiziksel" yöntemine karşı çıkıp, yerine diyalektik yöntemi ikame ederler. Nitekim, metafiziksel yöntem, Marksist felsefeciler tarafından modern bilimin erken döneminin, elektromanyetik alan kuramı benzeri keşiflerin geçersiz hâle getirildiğine inanılan mekanistik programıyla özdeşleştirilir. Söz konusu bilimin Alman idealizmi tarafından ortaya konan eleştirisini bütünüyle benimseyen diyalektik materyalizm, şu hâlde mekanizmin formalizmine ve indirgemeciliğine karşı çıkıp, birbirlerine karşılık olarak bağlı olan organik fenomenlere ve doğada yeni zuhur eden özelliklere dikkat çeker. Başka bir deyişle, metafiziksel materyalizme diyalektik materyalizm tarafından yöneltilen en temel ithamlar, onun maddenin gelişime açık doğasını görememesi, bütün değişmeleri niceliksel değişmeye indirgemesi ve değişmenin en önemli kaynağı olarak, maddî şeylerin doğasındaki içsel çelişkileri fark edememesi ithamları olup, bütün bu hataların panzehiri, onlara göre, diyalektik düşünce yasalarıyla belirlenen bir yeni yön-

temdir. Bu yöntem de, "karşıtların birliği ve savaşımı" ve "niceliksel değişmelerin niteliksel değişmelere yol açtığı" benzeri ilkelere dayanan diyalektik yöntemdir.

İdealizm: Monizmin diğer bir şekli ya da versiyonu, bu kez *gerçekten varolanın ruh, bilinç ya da zihin olduğunu idealizmdir*. İdealizm, bilgiyle ilgili düşünümlerin bir sonucu olduğu, ve dolayısıyla bilimum modern idealizmlerde olduğu gibi, maddenin ya da dış dünyanın zihinden bağımsız olmadığını öne sürdüğü zaman buna ***epistemolojik idealizm*** adını vermekteyiz. Başka bir deyişle, epistemoloji temelli bir metafizik anlayışının ifadesi olan bu idealizm, **(1)** fizikî dünyanın sadece zihin için bir nesne veya **(2)** bir zihin içeriği olarak varolduğunu iddia ettiği sürece, aynı zamanda ***ontolojik idealizm*** olarak adlandırılır. Epistemolojik ya da ontolojik idealizmin farklı versiyonları karşımıza Berkeley'in öznel idealizmi, Hume'un kuşkucu idealizmi, Kant'ın transendental idealizmi ve Hegel'le, onun F. Bradley ve T. H. Green gibi İngiliz izleyicilerinin nesnel ya da mutlak idealizmi olarak çıkar.

Buna mukabil, fizikî dünyanın sadece bir görünüş olduğunu, gerçekten var olanın veya bir bütün olarak gerçekliğin esas itibarıyla ruh ya da tin/irâde veya *İdea* olduğunu öne süren ***metafiziksel idealizm***dir. Metafiziksel idealizmin İlkçağ'daki en yetkin temsilcisi Platon'dur. Bununla birlikte, Platon, en azından Berkeley ya da Kant tarzında, dış gerçekliği zihne tâbi kılan, onun bilen zihinden bağımsız olmadığını öne süren bir epistemolojik idealist değildir. O, gerçekliğin özneden bağımsız olduğunu, dünyada onu bilecek tek bir özne dahi olmasa bile, ayrı ve bağımsız varoluşunu sürdürdüğünü öne sürer. Fakat bu gerçeklik ideal veya *İdea* cinsinden bir gerçekliktir; onda gerçekten ve mutlak bir anlam içinde varolan İdealar, madde cinsinden varlıklar olmayıp, kavram ya da öz cinsinden kendiliklerdir.

Metafiziksel idealist duruşu, modern zamanlarda en iyi sergileyen düşünürlere gelince. Bu düşünürlerle ilgili olarak iki örnek verilebilir. Bunlardan birincisi, metafiziksel idealizmin kendisinde bir tür panpsişizme dönüştüğü Leibniz'dir. Önce maddenin töz olabilmesine karşı çıkan Leibniz, gerçekten var olmanın, töz olmanın temel özellikleri olarak, bölünebilir olmamayı, basit olmayı, varoluşu için nedensel olarak başka bir şeye bağlı olmamayı verir. Oysa madde ya da maddî olan **(1)**

yer kaplar; dolayısıyla, **(2)** maddî olanın parçaları olup, **(3)** o, bölünebilirdir. **(4)** Maddenin ontolojik açıdan parçalardan mürekkep oluşunun, onu meydana getiren unsurların karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olduğunu öne süren Leibniz, maddenin **(5)** temel ya da ontolojik açıdan bağımsız bir şey, ve dolayısıyla da, **(6)** bir töz olmadığı sonucuna varır. O, bu durumun bir sonucu olarak, gerçekten varolan yer kaplamayan, basit ve bölünemez olan ruh olduğunu öne sürer.

Bir başka metafiziksel idealist olarak Arthur Schopenhauer da, tıpkı Leibniz gibi, dünyayı ya da varlığı görünüş ve gerçeklik, tasarım ve irâde olarak ikiye bölmüştür. Diğer Alman idealistleri gibi Kant'tan yola çıkan ve Kant'ın fenomenler dünyasını insanın tasarım ve düşünceleriyle özdeşleştiren Schopenhauer'a göre, "dünya benim tasarımlarımdan başka hiçbir şey değildir." Buraya kadar Kant'la aynı şekilde düşünen Schopenhauer, esas gerçeklik veya kendinde şey alanı olarak irâdeyi öne sürmek suretiyle, Kant'tan ayrılır. Ona göre, nesnel dünya, fenomenler dünyası, tasarım olarak dünya, dünyanın yalnızca bir bölümü, onun dış yönüdür. Bu dünyanın özü, çekirdeği olan başka bir yönü daha vardır ki, bu da irâdedir. Nasıl ki dünyanın varoluşu kendisini bilen bir özneye bağlıysa, özne ya da insan varlığı da, kendisinden önce olan bir ana güce bağlıdır. Dünyanın temel ilkesi, esas gücü olarak irâde fikrine, Schopenhauer insan varlığından hareket ederek ulaşmıştır.

Özdeşlik Kuramı: Monizmin, sadece maddenin var olduğunu öne süren materyalizm ve yalnızca zihin ya da ruhun gerçek olduğunu dile getiren idealizm dışında ortaya çıkan üçüncü bir versiyonu, gerçek monizm olarak da bilinen *ruh ve bedenin özdeşliği kuramıdır*. Bu kuramın savunucusu, töze dayalı metafizik geleneği içinde yer alan meşhur panteist düşünür Spinoza'dır. Töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, onu "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" ve "tüm nitelik ve değişimleri, kendi özsel doğasından çıkarsanabilen kendilik" olarak tanımlayan Spinoza, bu tanımlara uygun düşen yegâne varlığın Tanrı olduğunu öne sürer.

Spinoza, tek tözün sonsuz sayıda ananiteliği olduğunu, fakat sınırlı insan zihninin bunlardan sadece iki tanesini bilebildiğini dile getirmekteydi. Bunlar da sırasıyla yer kaplama ve düşünmedir. Bu ise, elbette, gerçekten varolan tek tözün hem tinsel, hem de cisimsel yüklemlere sahip olduğu anlamına gelir. Buna

göre, cisimsellik ve tinsellik, tek tözün kendisini sergilediği iki farklı görünüş olup, söz konusu iki görünüşten hiçbiri diğerinden daha gerçek değildir. Başka bir deyişle, tek töz olan Tanrı, eşit bir biçimde ve diğerinden daha az olmamak üzere, yer kaplayan ya da mekânda bir yer işgal eden şeyler sistemi ve düşünen ya da canlı şeyler sistemi olarak düşünülebilir. Tek töz kendisini iki ananitelikle ifade edebilmektedir. Mekânda yer kaplayan her şey aynı zamanda ve doğrulukla canlı bir şey olarak düşünülebilir ve canlı her şey de, aynı zamanda ve doğru bir biçimde mekânda yer kaplayan bir şey olarak tasarlanabilir. Düşünce ve yer kaplama, aynı tözdeki aynı düzeyden neden ya da görünüşlerdir.

Düalizm: Düalizm, monizmin söylediği gibi dünyada tek bir tözün değil de, *iki ayrı tözün varolduğunu öne süren görüştür*. Düalizme göre, bu iki töz sırasıyla madde ve ruh veya zihindir. Her tözün, onu her ne ise o yapan bir özü olduğunu öne süren düalizmin bakış açısından maddenin özü "yer kaplama", zihnin özü ise "düşünme"dir.

Düalizmin felsefedeki en kusursuz temsilcisi, modern felsefenin kurucusu olarak bilinen Descartes'tır. Nitekim, fizikî olanı bölünebilir bir şey olarak alan ve dolayısıyla, maddî ya da fizikî gerçekliğin özsel özelliklerinin, dönemin "doğanın dilinin matematiksel olduğu" kabulüne uygun olarak, bütünüyle geometrik olduğunu kabul eden Descartes, düalizminde en fazla zihnin bölünemezliği düşüncesini temele almıştı. Bu yüzden, gerçekliği evrenin her yerine yayılmış ve matematiksel yasalara göre devinen madde ile bu yasalılığı matematiksel bilim yoluyla ölçüp tespit edebilen zihin olarak ikiye ayıran metafiziksel düalizm, her şeyden önce zihnin mekânsal özellikleri olmaması ve maddî ya da fizikî gerçekliğin ise özü itibarıyla mekânda yer kaplama olması nedeniyle, zihinlerin bütünüyle fizikî olmayan bir yapıda olduğunu öne sürer. Düalizm, ikinci olarak ve doğallıkla, insanın, biri beden, diğeri de zihin ya da ruh olmak üzere, iki tözden meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu iddia eder.

Düalizmin iki farklı şekli ya da versiyonu olmuştur. Bunlardan birincisi, özellikle Descartes tarafından benimsenmiş olan ***radikal düalizm***dir. Radikal düalizm, gerek madde ya da bedeni ve gerekse zihin ya da ruhu özü itibarıyla kendinden-kaim, yani varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan töz ya da gerçeklikler olarak anlar. Özellikleri için ken-

dilerine temel olabilen bu tözler birbirleriyle tam tamına *aynı düzeyde bulunur*. Radikal düalizmde, aynı düzeyde bulunan bu iki töz, doğallıkla ayrı, müstakil bir varoluşa sahip olduğu, hatta birbirinden büyük ölçüde koparıldığı için, o, zihinle beden arasındaki ilişkiyi, iki ayrı gerçeklikten meydana gelen insanın homojenitesi ve birliğini açıklayabilme güçlüğüyle karşı karşıya kalır.

Oysa ***ılımlı düalizm***, *iki tözün ayrılığından ziyade, birbirini tamamlayıcılığına vurgu yapar*. Bu tür bir düalizmin, geriye dönüp bakıldığında en iyi temsilcisinin Aristoteles olduğu söylenebilir. Gerçekten de, varlığı, özellikle metafiziğinde, statik bir perspektiften ele alan ve gerçekten varolan "şu" diye gösterdiğimiz somut bireyler olduğunu öne süren Aristoteles, söz konusu gerçek varlıkların madde ve form gibi bileşenden meydana geldiğini savunur. Aristoteles'e göre, insan da, doğadaki diğer tözler gibi, madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın maddesi, insan vücudunu meydana getiren bütün fiziko-kimyasal cisimlerdir. Öte yandan insanın formu, insan vücudunu meydana getiren bütün bu cisimlerin, kendisi sayesinde ve kendisi aracılığıyla, yalnızca ölü, duyarsız ve düşünceden yoksun bir et ve kemik kütlesi olmayıp, hisseden ve düşünen canlı bir varlık hâline dönüştürüldükleri her şeydir. İnsanın formu, şu hâlde öncelikle bitkisel ruhtur, yani insanı genel olarak canlı bir organizma yapan ve dolayısıyla, onun kendileri de canlı olan bitkilerle ortak olarak paylaştığı her şeydir. İnsanın formu, ikinci ve bitkisel ruha ek olarak hayvanî ruhtur; başka bir deyişle, hissetme, bir yerden bir yere hareket etme gibi, insanın hayvanlarla ortak olarak paylaştığı şeylerdir. İnsanın formu nihayet, insanî ruhtur; yani, yalnızca insana ait olup, onu hayvanlardan ayıran temel nitelik ve işlevler bütünüdür. Bu sonuncusu, Aristoteles'e göre, başkaca şeyler yanında insandaki düşünme ve akıl yürütme kapasitesinden, yani akıldan oluşur. Öyleyse, insanın formu, Aristoteles'in insan ruhu adını verdiği söz konusu çeşitli bileşenlerden meydana gelir. Madde ve ruhtan meydana gelen canlı bir beden olarak insanda, ruh bedenden ayrı olarak var olamaz.

(ii) Süreç ya da Oluş Felsefesi

Töz metafiziğinin, değişmeyi reddeden veya onu en iyi durumda, tözsel varlığa tâbi kılan statik bir varlık telakkisini temsil ettiği; özellikle modern dönemden itibaren, bilimsel dünya görüşünün metafiziksel ifadesi hâline geldiği, hemen tüm felsefeciler tarafından kabul edilir. İşte *süreç felsefesi böyle statik bir varlık anlayışına temel oluşturan töz metafiziğine karşı çıkarak yaratıcı gelişme ve değişmeyi ön plâna çıkartır.* Doğanın sürekli olarak değişen olay dizilerinden meydana geldiğini; gerçekliğin temelinde, töz değil de, sürecin, yani belli bir doğrultusu olan bir değişmenin bulunduğunu öne süren oluş ya da süreç felsefesi soyut kavramlar dışında, her şeyin sürece tâbi olduğunu; dolayısıyla, dilin ve kavramların, doğadaki süreçleri, değişmenin sürekli olan doğasını ve akış içindeki olay ve varlıkların bireyselliğini ifade edemeyeceğini; ifade etmeye kalkıştığında, birtakım paradokslara yol açtığını dile getirir.

Oluş ya da süreç felsefesi, öncelikle felsefenin neliğine, ya da daha doğrusu görevine ilişkin yeni ve farklı bir kavrayıştan güç alır. Oluş filozoflarına göre felsefeye düşen en temel görev, deneyimlenmiş bütün olgulara uygun düşen bir metafizik ya da daha doğrusu metafiziksel bir kozmoloji geliştirmektir. Felsefenin bu görevini yerine getirebilmesi, tutarlı bir metafizik geliştirebilmesi için de, onun sadece doğa bilimlerine dayanması hiçbir şekilde yeterli olmaz; felsefenin, oluş felsefesi ekseninde, insanların estetik, etik ve dinî sezgilerine de hakkını vermesi gerekir. Bu görüş açısından felsefenin en büyük başarısı, din ve bilimin temel vukuflarını bütünlüklü bir yapı ve aklî bir düşünce şeması içinde bir araya getirmek olmalıdır. Bu ise, ancak her iki taraftan da gelen abartı ve dayatmaların aşılmasıyla mümkün olabilir. Süreç filozoflarına göre, bilim söz konusu olduğunda bu dayatma ya da abartıların en önemlileri, "bilimsel materyalizm" ve "duyumcu" algı teorisi; din söz konusu olduğu zaman da, tanrısal "kâdiri mutlaklık" düşüncesidir.

Bununla birlikte, süreç filozofları en çok bilimin, bilimsel devrimin dayattığı modern töz metafiziğini, salt bilime dayanan modern kozmolojiyi eleştirirler. "Bilimsel materyalizm" adını verdikleri söz konusu modern töz metafiziğini, onlar her şeyden önce sağduyunun, söz gelimi düşünce ve eylemlerimizin tamamen veya bir bütün olarak maddî nedenler tarafından belirlenmediği türünden temel inançlarına ters düştüğü gerek-

çesiyle karşı çıkarlar. Söz konusu modern töz metafiziğinin, ikinci olarak, bilimin kendisine bile uygun düşmediği kabul edilir. Bu, biyoloji ve psikolojide açıkça ortaya çıkan bir olgudur. Modern töz metafiziği, çok daha önemlisi cansız soyutlamaları, sözde hakikatleri ve en azından yanlış yere konmuş vurguların belirlediği hatalarıyla, söz gelimi her şeyin kendisellikten, içsel süreçten ve aslî bir değerden yoksun madde parçacıkların hareketiyle açıklanabileceğini öne sürerek gerçekliği tahrif eder. Süreç felsefesi, bu yüzden gerçekliğin temel birimleri olarak, işte bu töz metafiziğinin maddî tözü veya cansız madde parçacıkları yerine, canlı değişme süreçlerini geçirmenin yegâne çözüm olduğunu öne sürer.

Bütün bunlardan hareketle, *töz metafiziğinin Newton fiziğine veya on yedinci yüzyıl bilimine dayandığı yerde, on dokuzuncu yüzyıl bilim anlayışına veya ilk kez bu yüzyılda ortaya konan evrim idesine dayandığını söyleyebileceğimiz oluş ya da süreç felsefesi*nin savunuculuğun yapan çok sayıda düşünür vardır. Bu düşünürler arasında Samuel Alexander, John Dewey, William James, Lloyd Morgan ve Charles Peirce gibi düşünürler ilk akla gelen isimlerdir. Bununla birlikte, oluş felsefesi deyince esas akla gelen filozofların başında Nietzsche, Henri Bergson ve Alfred North Whitehead gelir.

(iii) Varoluş Felsefesi

Birbirlerine bütünüyle karşıt konumları işgal eden töz metafiziğiyle oluş metafiziği aslında bir noktada buluşur. Bu ortak nokta ise, ikisinin de varlığı konu almaları, geliştirilen gerçeklik tasarımını aynıyla insana da uygulamalarıdır. Buna göre, insan her iki metafizik anlayışında da, numenal ve fenomenal boyutu itibarıyla ikiye ayrılır. Materyalist töz metafiziğinde olduğu gibi, zihinsel boyutu beyinle özdeşleştirilen veya düalist töz metafiziğinde olduğu gibi zihin ve beden olarak ikiye ayrılan insan varlığı, oluş felsefesinde ise özellikle manevî boyutu itibarıyla bir bilinç varlığı olarak değerlendirilir.

Oysa yirminci yüzyılda ortaya çıkan üçüncü metafizik anlayışı, ana doğrultu itibarıyla, bunun tam tersi bir yönde ilerler. Bu metafizik anlayışı ise varoluş felsefesidir; bu varlık görüşünde insan tanımı, varlıktan değil, bizzat insandan çıkılarak

yapılır ve çok daha önemlisi, varlık "kendi kendisini tanımlayan insan"a göre tanımlanan bir şey olarak görülür. Başka bir deyişle, Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Camus, Karl Jaspers, Gabriel Marcel gibi çağdaş düşünürler tarafından benimsenen bu yeni felsefede varlık, varlığı ele alan, varlık sorusunu sorabilen yegâne varlık olarak insandan hareketle ortaya konur. Varlık sorusunu soran, kendi kendisini tanımlayabilen ve kendini gerçekleştirmeye çalışan bu insana *Dasein* ya da *egzistans* ya da varoluş adı verilir ve varlık, *egzistans*ın kendini gerçekleştirme ortamı olarak ikincil kılınır. Zira *varoluş*, oluşmakta olan insan varlığını; bir dünyaya sahip olan, kendisinden ziyade başka kendilik ya da varolanların üzerindeki örtüyü açan ve ayrıca diğer kendiliklerin örtüsünü açacak şekilde kendi kendisinin de örtüsünü açan bir varlığı tanımlar.

(3) Doğayla İlgili Araştırmadan Kaynaklanan Metafizik Problemler

Metafiziksel problemlerin üçüncü bir öbeği de, doğayla ilgili araştırmalardan kaynaklanan metafizik problemlerin oluşturduğu öbektir. Metafizik açısından doğa işte burada, dünyanın ve evrenin bütünüyle özdeş olmak yerine, doğa bilimleri tarafından konu alınan, kendi yasalılığına sahip özel bir varlık alanı olarak değerlendirilir. Zihinden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak tasavvur edilen doğaya ilişkin bilimsel araştırmanın mümkün olabilmesi veya başarılı olabilmesi için, doğallıkla, üç ana başlık altında toplanan problemlerin metafiziğin kapsamı içinde, en azından tatmin edici bir çözüme kavuşturulması gerektiğine inanılır. Doğanın yapısıyla ilgili bu problemlerden birincisi, **(i)** determinizm -ya da belirlenimcilik- ve endeterminizm -ya da belirlenimsizcilik- problemidir; doğanın nedensel kuruluşuyla ilgili olan bu problem doğadaki her şeyin bir nedeni olup olmadığı sorusuyla boğuşur. Buna mukabil, ikinci problem **(ii)** teleoloji ve mekanizm problemi olup, doğanın bir amaca göre düzenlenip düzenlenmediği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Doğaya ilişkin araştırmadan kaynaklanan, doğa-

nın yapısıyla ilgili problemler arasında, nihayet **(iii)** dünyanın zamansal ve mekânsal kuruluşuyla ilgili problemler yer alır.

(i) Determinizm-Endeterminizm

Determinizm, doğada ortaya çıkan olayların seyrinin, değişmez yasalara tâbi olduğunu; evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fizikî evrendeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan görüşü ifade eder. Sırasıyla, **(a)** hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı ya da hiçbir şeyin mutlak olarak yok olup gitmeyeceği ilkesiyle, **(b)** hiçbir şeyin koşulsuz bir biçimde ve düzensiz olarak ortaya çıkamayacağı ilkesinden meydana gelen bir görüş olarak determinizm, her şeyin kendisinin dışındaki başka bir şey tarafından birtakım değişmez yasalara göre *belirlendiğini* iddia eder.

Determinizm kapsamı içinde ifade edilen "her olayın bir nedenin sonucu olduğu" tezi, *nedensellik ilkesi* olarak bilinir. Bu yüzden, determinizm problemiyle ilgili tartışma, aynı zamanda nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğiyle ilgili bir tartışma olmak durumundadır. Bu durumda, problemimizi ya da ana konumumuzu bir kez daha ifade edecek olursak, diyebiliriz ki, nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine, ve dolayısıyla her olayın bir nedenin sonucu olduğunun öne sürülmesine *determinizm* adı verilir. Buna mukabil, nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine karşı çıkan ve dünyadaki her şeyin bir nedenin sonucu olmadığını öne süren tez ise *endeterminizm* diye tanımlanmaktadır.

Determinizm, doğallıkla da fizikî determinizm, çok büyük ölçüde mekanizmin; Newtoncu klâsik mekaniğin; doğayı, antik Yunan'da olduğu gibi, bir organizma olarak değil de, bir mekanizma olarak gören mekanist bakış açısının bir sonucu olmak durumundadır. Söz konusu mekanizmin modern düşüncedeki ilk ve en önemli temsilcilerinden biri, hiç kuşku yok ki Descartes'tır. Çünkü ona göre, insan zihni hariç, doğadaki her şeyin, hiç kuşku yok ki hayvan ve insan bedenleri de dâhil olmak üzere, mekanik ilkelere göre anlaşılması gereği vardır. Descartes, işte bu şekilde düşünür ve söz konusu mekanist bakış açısını benimserken, aslında on yedinci yüzyılda Galile

tarafından geliştirilmiş olan fizik biliminin olduğu kadar, Newton'un düşüncesinin de merkezinde olan bir düşünme tarzını olumlamış oluyordu.

Descartes'ın kendisi, zihnin, doğa adlı devasa makinenin ilkeleriyle değil de, kendi öz ilkeleriyle yönetildiğine inandığı için, saf bir mekanist değildi; bununla birlikte, onun fikirleriyle eserleri, Aydınlanma boyunca sıklıkla tartışılan, entelektüel yaşamın da, tıpkı fizikî dünya, mekanik terimlerle açıklanması gerektiği düşüncesini teşvik etti. Bu, Kant'ın geçerliliğini teorik düzeyde gönülsüzce kabul ettiği, teori ve pratik ayrımıyla keskin kenarını hiç olmazsa biraz olsun törpülemeye çalıştığı ana konumdu. Ve en kusursuz temsilcisini, on sekizinci yüzyılın sonlarında ünlü Fransız bilim adamı ve filozof Pierre Simon Laplace'ın mutlak determinizminde buldu.

Hume'un Nedensellik Değerlendirmesi: Söz konusu tabloyu, yani *Newton mekaniği üzerine yükselen fizikî determinizm ekseninde oluşan ana resmi, modern dönemde endeterminizmi besleyecek şekilde bozan iki ana gelişmeden söz edilebilir*. Bunlardan birincisi İngiliz düşünürü *Hume'un nedensellikle ilgili meşhur analizi* ya da değerlendirmesidir. Newton'un fizik alanında başarmış olduklarını sosyal alanda yapma iddiasıyla ortaya çıkan Hume, nedensel ilişkinin yapısı ile ilgili olarak şöyle bir soru ortaya atmıştı: Bilim adamlarının veya pek çok filozofun söylediği gibi, her sonucun belli bir nedeni veya her nedenin belli bir sonucu olmasının zorunlu olduğunu söylemek ne anlama gelir? Sonucun neden tarafından belirlendiğini söylemek ne demektir? Bu, bir neden olmaksızın bir eserin düşünülemeyeceği anlamına mı gelir? Söz konusu zorunlu nedensellik düşüncesinin hatalı ya da temelsiz bir düşünce olduğunu söyleyen Hume'a göre, bir kağıt parçasını ateşe attığım zaman ortaya çıkan sonuç, kağıdın yanıp kül olmasıdır. Aynı şekilde bir neden olarak elimde tuttuğum bir kitabı bıraktığımda, sonuç, bu kitabın yere düşmesidir. Bununla birlikte, kağıt parçasının söz konusu aynı koşullar altında alevlerden etkilenmemesi, kitabın ise yere düşmek yerine yukarı doğru çıkması pekâla mümkündür. Yani, aynı koşullar altında kağıdın yanmadığını ve kitabın yukarı doğru çıktığını söylemek, mantıksal bir çelişki yaratmaz. Elbette, hepimiz bu sonuncu önermelerin yanlış olduğunu düşünürüz; gelgelelim, çelişik olmadıklarını kanıtlayabiliriz. Burada çok anlaşılır bir şey olan rastlantı, nedenle sonuç arasın-

daki ilişkinin mantıksal anlamda zorunlu bir ilişki olmadığını gösterir. Zira tersini düşünmek çelişik olsaydı, ancak o zaman bu ilişki, yani nedensellik ilişkisi zorunlu bir ilişki olurdu.

Gerçekten de, kavram formasyonu bağlamında çağrışımcı bir anlayış benimserken, ide ya da kavramlarımızın duyusal izlenimlerin soluk kopyaları olduğunu bildiren Hume, zorunluluk ifade eden nedenselliğin deneyimde karşılığı olmadığını gördü. Ona göre, biz sadece belli bir nedenin her zaman belli bir sonuç tarafından izlendiğini ve onun aynı sonuç tarafından izleneceğini (eşdeyişle, salt rastlantısal bir durumun ortaya çıkmayacağını) her zaman beklediğimizi söyleyebiliriz. Fakat belli bir nedenin belli bir sonuç tarafından izlenmesinin zorunlu olduğunu söyleyemeyiz. O, söz konusu yorumuyla nedensel ilişkinin bir olgu olduğunu ve olgularla ilgili bütün bilgilerimiz gibi, nedenselliğe dair bilgimizin de deneyim veya gözlemden çıktığını göstermek istemekteydi. *Deneyime dayalı bilginin mutlak anlamda kesin olmasından söz etmek imkânsız olduğuna göre, zorunluluk gösteren bir nedensellik kavramının olgusal karşılığının olamaması kadar doğal bir sonuç olamazdı.*

Kant'ın Hume'a Yanıtı: Oysa Kant, Hume'un deneyimden türetmeye çalıştığı, bundan dolayı zorunluluk bulamadığı için, bir alışkanlık deneyimine indirgediği nedenselliği *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde yeniden ele alırken, onun deneyimin veya düzenli dış dünya düşüncesinin zorunlu önkoşulu olduğunu öne sürdü. Gerçekten de, insan zihninin nedensellik kategorisini, aksi takdirde düzensiz bir deneyimler çokluğundan ibaret kalacak dünyaya empoze ettiğini savunan Kant, *onun böyle bir zorunlu empoze ya da yükleme sayesinde, dünyayı, eşbiçimli bir zaman ve mekân içinde nedensel bir etkileşim içindeki nesnelerin düzenli dünyası olarak inşa ettiğini iddia etti.* Zira, fenomenal dünyada vuku bulan bütün değişmelerin gözlem ve deney yoluyla keşfedebildiğimiz nedensel yasalara göre ortaya çıktığının *a priori* ve kesin bir güvencesine sahip olmamız, ona göre, ancak böylelikle mümkün olabiliyordu.

Gerçekten de Kant, Hume'un insan zihninin beklentilerini oluştururken hep pasif olduğu düşüncesiyle insanın deneyime dayalı bütün inançlarının idelerin çağrışımından doğduğu iddiasına büyük bir güçle karşı çıktı. Dış dünyaya dair bilimsel bilgimizin tümellik ve zorunluluk özelliğini bütünüyle ortadan kaldıran böylesi bir yaklaşıma karşı determinizm ilkesinin, yani

doğal düzen içinde ortaya çıkan her olayın bir nedenin sonucu olduğu ilkesinin savunuculuğunu yapan Kant, bu ilkenin, şeylerin nesnel dünyasıyla ilgili her deneyimin bir önkoşulu olması nedeniyle zorunlu bir doğru olduğunu öne sürdü. Ona göre, bu zorunlu doğru ya da zorlayıcı ilke olmaksızın, algısal deneyimlerimizin öznel düzeniyle doğadaki olayların nesnel düzeni arasında bir ayrım yapamayız. Bununla birlikte Kant, bu gerçeği rağmen, Hume'un zorunluluk ifade eden nedensellik ilkesinin deneyimden çıkartılamayacağını, doğanın nedensel yasalar tarafından yönetildiği önermesinin deneyimden türetilemeyeceğini söylerken haklı olduğunu kabul eder. Bu ilke ya da önerme, deneyimden türetilmek bir tarafa, nesnel bir düzende varolan nesnelere ilişkin deneyimimizin zorunlu koşuludur. Çünkü doğayı tüm gözlemciler için geçerli olan evrensel yasaların hüküm sürdüğü bir alan olarak düşünmek dışında bir seçeneğimiz yoktur.

Kuantum Kuramı ve Belirsizlik İlkesi: Kant'ın bu şekilde yanıtlamaya çalıştığı, hatta etkili bir transendental argümanla bir şekilde bloke etmeye çalıştığı Humecu nedensellik değerlendirmesi, felsefî düşünce üzerinde etkili olup, deterministik inancı önemli ölçüde sarsmıştır. Fakat evrensel nedensellik inancına, ya da mutlak determinizm kabulüne darbe indiren tek gelişme Hume'un, Kant tarafından ıslah edilmeye çalışılmış olan nedensellik eleştirişi değildir. Başka bir deyişle, en açık bir biçimde Laplace tarafından ortaya konan evrensel determinizm inancına zarar veren bir gelişme felsefeden geldiyse, diğer bir gelişme determinizmi besleyen en önemli kaynak olan fiziğin kendisinden gelmiştir.

Gerçekten de çağdaş kuantum kuramı fiziğin yasalarının bize maddenin nihaî bileşenlerinin, yani elektronlara ve protonlara ilişkin olarak gözlemlenmiş verilerden, onların gelecekteki hâllerini çıkarsama imkânı vermediğini göstermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizim bu verilerden yola çıkmak suretiyle, tikel elektronların fiziğin yasalarına uygun olarak gelecekte nerede olacaklarını önceden bilebilmek için bilmek durumunda olduğumuz tüm verileri kesin olarak bilemediğimiz, gözlemleyemediğimiz hususudur. Fizik bize geleceği hesaplayabilmemiz için elektronların belli bir andaki konumu ve momentumunu (yani, kütlesiyle hızının çarpımını) bilmemizin yeterli olduğunu belirtir; bununla birlikte, söz konusu öndeyi

için bu parametrelerden yalnızca birini bilmemiz yeterli olmayıp, her ikisini de bilmemiz gerekir.

Oysa ünlü Alman fizikçi Werner Heisenberg tarafından formüle edilen belirsizlik ilkesine göre, elektron gibi küçük parçacıkların, aynı anda hem konumlarını ve hem de hızlarını belirlemek ya da bilebilmek mümkün değildir. Söz konusu belirsizlik, deney araçlarının yeterince duyarlı olmamasından kaynaklanmamaktadır. Elektronu görmek için, kısa dalga boylu ışınlar kullanılır, fakat enerjisi yüksek olan bu ışınlar, elektrona çarpınca onun hızını değiştirir ve böylelikle elektronun yeri saptanırken, hızı belirlenemez. Düşük enerjili uzun dalga boyları kullanıldığında ise, elektronun hızı etkilenmez, ancak bu kez de, onun yeri tam olarak saptanamaz. Demek ki fenomenlerin bizzat kendi doğalarından dolayı, bir elektronun hızını ve konumunu istenen dakiklikle ölçemeyiz. Bu ise, tek tek elektronların gelecekte nerede ve nasıl olacaklarına ilişkin olarak tam bir öndeyide bulunulamayacağı anlamına gelir; kendisiyle ilgili olarak öndeyide bulunabileceğimiz yegâne şey, çok büyük sayıdaki elektronun ortalama değerlerle nerede ve nasıl olacağıdır.

(ii) Teleoji-Mekanizm

Determinizmin temelinde fail nedensellik bulunduğu yerde, doğanın kurucu ya da düzenleyici ilkelerine ilişkin meşhur metafizik tartışmada önemli bir konum işgal eden bir tutum olarak, lafzen ve kabaca "amaçlara ilişkin araştırma türü" diye karşılayabileceğimiz teleolojinin temelinde ereksel nedensellik düşüncesi ve dolayısıyla, bir bütün olarak doğayı, canlı bir gerçeklik olarak telakki etme niyeti bulunur.

Bir amaca göre açıklama diyebileceğimiz bu tür bir açıklama modelinin veya teleoloji anlayışının kaynağında açıklamadan "en iyi ilkesine göre açıklama"yı anlayan Platon ve çok daha önemlisi Aristoteles bulunur. Aristoteles fail nedenselliği hiç küçümsememekle birlikte, ereksel nedenselliği temele almıştı. Bu yüzden, evrene ilişkin temel metafiziksel açıklama söz konusu olduğunda, o, inorganik maddeleri dahi ereksel nedenlerle açıklamaya kalkışmıştı. Onun evren anlayışına göre, varlığı oluşturan dört ana öğeden -toprak, su, hava ve ateş- her birinin kendi "doğaları"na uygun yerleri vardı ve bunlar, ancak o

yerlere ulaştıklarında rahatlıyorlardı. Toprak ve su ağır elementlerdi; bu ikisi ancak kosmosun merkezinde bulunduklarında *hareketsizliğe* ulaşıyorlardı.

Aristoteles teleolojik açıklamasını bitkiler dünyasına geçtiğinde çok daha belirgin hâle getirmişti. Örneğin bir tohum ele alındığında, onun büyüme ve gelişmesinin nedeninin, bu değişmenin ortaya çıkmasının araçları ve koşullarını meydana getiren fizikî ve kimyasal etkiler, yani tohumun ekilmesi ve yağmur olduğu söylenebilir. İşte tohumun dışındaki bu koşullar bütününe "fail neden" adını veren Aristoteles, tohumun sergilediği büyüme ve gelişmenin nedeninin bir başka anlamda kendi dışında olmadığını öne sürmüştü. Bu neden, onun bizzat kendi özelliğinden, bir kavak ağacı değil de, bir meşe ağacının tohumu olması bakımından kendi özelliğinden başka bir şey değildi. Söz konusu tohumun büyüme ve gelişmesini açıklayan, onun yerine getirme gücüne sahip olduğu özel işlevi gerçekleştirmesini mümkün kılan "form"dur; tohumun ileride erişeceği "eksiksizce gelişmiş meşe ağacı" olma özelliğidir. Aristoteles, işte bu formu, gelişme işleminin gerçekleştirdiği bu özel karakteri, onun "ereksel" nedeni olarak adlandırdı.

Aristoteles'in ereksel nedeni ilgili şeyin kendisine yönelmiş olduğu amaçla açıklayan bu yaklaşımı, bilindiği üzere modern dönemde itirazla karşılaşmış ve başta Bacon, Galile ve Newton olmak üzere, modern bilim adamı ve filozoflar bu türden teleolojik açıklamaların, bütünüyle spekülatif olmaları nedeniyle kabul edilemez olduklarını öne sürmüşlerdi. Maddî dünyayı açıklamak açısından mekanizmin her bakımdan fazlasıyla yeterli olduğunu ortaya koyan bu yaklaşımın bir adım daha ötesi, Descartes ve izleyicilerinin doğal fenomenlere ilişkin mekanistik açıklamanın kapsamını biyolojik sistemleri de kapsayacak şekilde sınırsızca genişletmeleri oldu. Gerçekten de, Descartes, insan bedenleriyle hayvanların, insan tarafından imal edilmiş makinelerden sadece karmaşıklık derecesi bakımından farklılık gösteren otomatlar olduğunu öne sürmekteydi.

Descartes'tan sonraki üç yüzyıllık bilim ve felsefe tarihinin, bir anlamda Kartezyen mekanizmin biyolojiye kadar genişletilmesi teşebbüsüne, maddenin hareketi, algıyı, gelişmeyi ve dolayısıyla, hayatı açıklayamayacağının öne sürülmesi yoluyla karşı çıkış yönündeki çabalardan meydana geldiği söylenebilir. Bu karşı çıkışlara örnek olarak sadece, canlı varlık ya da fenomenler

konusunda da önemli düşünümler geliştiren Kant'ın yaklaşımını vermek bile yeterli olabilir. Organizma kavramı üzerinde düşünmenin kendisini organik bir varlığın mekanik terimlerle açıklanamayacağına inandırdığı Kant'a göre, gelecekte bir gün, biyoloji alanında da, ince uzun bir yaprak gibi oldukça basit bir şeyin doğuşunu mekanik bir biçimde açıklamaya muktedir olacak bir Newton çıkacağını ümit etmek boşunaydı. O, organik fenomenler üzerine konuşmanın, onlarla ilgili hüküm vermenin teleolojik olan, yani amaç ve plânla ilişkili olan bir ilkeyi gerektirdiği kanaatindeydi. Bununla birlikte, Kant böyle bir ilkenin kurucu bir güce sahip olamayacağını savundu.

(iii) Mekân

Metafiziğin bir diğer konu alanını dünyanın mekânsal ve zamansal yapısıyla ilgili metafizik problemler oluşturur. Mekân söz konusu olduğunda, çoğu zaman iki şey anladığımızı söylemek gerekir: Bunlardan birincisi, söz gelimi bir otoparkta, arabamız için bulduğumuz boş park yerinde olduğu gibi, şeyler arasındaki boş yer ya da alandır: ikincisi ise, her şeyi bir şekilde ihtiva ettiğine inanılan sınırsız uzamdır. Filozof ya da metafizikçiler mekândan genellikle bu ikincisini anlarlar ve söz konusu mekân tasarımının felsefede, milattan önce beşinci yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir.

Mekân Tasarımının Kaynağı: Mekân tasarımının kaynağına ayrı ayrı doğuş ya da gelişimleri bu dönemde gerçekleşen iki şey yerleştirilir. *Söz konusu iki kaynaktan birincisi Yunan geometrisi, diğeri de Elea Okulu'nun idealist metafiziğidir.* Bunlardan Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides'le izleyicilerinin mekânın varoluşunu yadsıdıkları hesaba katılırsa, Yunan geometrisi tarafından varsayılan sınırsız hazne ya da uzam olarak, atomcular tarafından öne sürülmüş boşlukla özdeşleştirilen mekân düşüncesinin çok daha önemli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, boşluk olarak söz konusu mekân anlayışı ile Yunan geometrisi arasında, öyle sanıldığı gibi, yakın ya da sıkı bir ilişki bulunmadığını öne süren pek çok düşünür, mekân düşüncesini Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığıyla ilişkilendirmiştir.

Mekânın Gerçekliğini Yadsıyan Felsefî Yaklaşım: Kavram ya da tasarım olarak kaynağı nerede olursa olsun, filozoflar

mekânla ilgili olarak iki şeyi tartışmışlardır. *Bunlardan birincisi mekânın gerçek olup olmadığı; ikincisi de, gerçek ise mekânın mahiyetinin ne olduğudur.* Mekânın gerçek olup olmadığı problemi gündeme geldiğinde, düşünce tarihinde pek çok filozof ya da metafizikçinin mekânın gerçek ya da nihaî olarak gerçek olmadığını öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapan metafizikçi açısından, mekânsal yüklemler sadece görünüşlere uygulanabilir; oysa, gerçeklik mekânın koşullarına tâbi değildir. Bu görüşlerin kökleri Platon'da ve onun da ötesinde Elealı filozoflar Parmenides ve, hareketle ilgili birtakım paradoksların sahibi olan Zenon'da bulunmak durumundadır. Platon İdeaları, gerçek mekânları hiçbir yerde olmayan ezelî-ebedî nesneler olarak tasarlamıştı. Aynı şekilde, Hrıstiyanlık da, Tanrı'yı ezelî-ebedî olarak varolan ve evrenin her parçasında mevcut olan temel gerçeklik olarak tasarladı. Tanrı'nın mekânın içinde olmayıp, onun kaynağı olmak durumunda olduğunu belirten söz konusu teolojik bakış açısından, bir mekân başka bir mekânı dışta bıraktığı için, bir mekân içinde yer alan her ne ise, o mekânla sınırlanmış olur. Oysa, Tanrı tanım gereği sonsuz bir varlık olduğundan, onun mekândan ayrı olarak varolması gerekir.

Mekânın Gerçekliğini Kabul Eden Görüş: Mekânın gerçekliğini yadsıyan söz konusu bakış açısının tam karşısında, mekânın gerçekliğini ya da varoluşunu kabul eden tutum bulunur. Bu ana tutum ya da yaklaşım içinde mekânın varoluşunu açıklamaya çalışan iki ayrı kuram türü yer almaktadır: *Mutlak ya da realist veya tözsel kuram ile göreli ya da idealist veya bağıntısal kuram.* Bunlardan birincisi, mekânın şeylerin içinde bulunduğu nesnel bir gerçeklik olduğunu öne süren; dolayısıyla, mekânı kap ya da hazne olarak yorumlayan klâsik ya da realist görüştür. Söz konusu "kap ya da hazne olarak mekân" görüşüne göre, mekân, içine bir şeyler yerleştirilinceye kadar boş olan bir kap olarak varolur. Mekânın içine bir şey konsun ya da konmasın, onun varolan bir şey olduğunu öne süren klâsik realist kuram Descartes ve Newton tarafından savunulmuştur. Bu görüşün karşısında, mekânın, birlikte varolan şeyler arasındaki dışsal bir bağıntı, insan zihninin şeyler arasında tasarladığı bir ilişki ve dolayısıyla dünyaya ilişkin özel bir tasarım biçimi olduğunu savunan bağıntısal ya da idealist mekân kuramı bulunur. Bu ikinci görüş Leibniz ve Kant tarafından geliştirilmiştir.

Descartes'ın Mekân Görüşü: Gerçekten de, söz konusu dört filozoftan tarihsel olarak en önce gelen düşünür olan Descartes, mekân anlayışını tamamen rasyonel bir analizle geliştirirken, mekânı maddeyle özdeşleştirmiş; bir *mekânın gerçekte, o mekânı işgal eden cisimden ayrılmadığını söylemiştir.* Yani, boş mekânın varolmadığını savunan Descartes'a göre, mekân maddî tözden ya da maddeden başka bir şey değildir. Çünkü mekân işgal eden bir şey, yer kaplayan maddî bir şeydir; yer kaplama ise, mekândır.

Newton'un Mekanist Anlayışı: Newton'un mekân anlayışı da realist bir anlayıştır; ama, onun görüşü Descartes'ın görüşünden farklılık gösterir. Başka bir deyişle, *o, mekânı yalnızca bir kap değil, fakat mutlak bir kap olarak görmüştür.* Mutlak mekân, Newton'a göre, kendi doğası içinde, dışsal herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın, aynı ve hareketsiz kalır. Mekânın içeriğinden bağımsız olarak, zorunlu ve sonsuz olduğunu ifade eden Newton açısından, mekân tüm diğer varlıkların varlık koşulu olan zorunlu yapıdır. O, zamanla birlikte, Tanrı'nın kendisinin özellikleri, algılama biçimi, hatta varlık tarzıdır.

Leibniz'in Bağıntısal Mekân Anlayışı: Bu mutlak mekân anlayışına karşıt bağıntısal mekân anlayışını geliştiren ve mekânın, bir öznel bir de nesnel yanı; bir psikolojik, bir de ontolojik tarafı olduğunu söyleyen Leibniz ise, yalnızca *monad*ların gerçek bir varoluşa sahip olduğu sisteminde, mekânın mantıksal bir yapım olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, *mekân bağıntılardan meydana gelen, salt göreli bir şeydir.* Mekânın kendisinin mantıksal bir yapım, ideal bir şey olduğunu öne süren filozof, bir idealist olarak, bu türden ideallere karşılık gelen gerçek bir mekâna ihtiyaç olmadığını savunmuştur.

Kant'ın Mekân Görüşü: Kant'a göre de, mekânı mutlak bir gerçeklik olarak ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Zaten mekân mutlak ya da nesnel bir gerçeklik olarak görüldüğünde, birtakım antinomilerle, çözümsüz çelişkilerle karşı karşıya kalınır. Kant'a göre, bu antinomi veya çelişkilerden kurtulabilmenin yegâne yolu mekânı, bir kendinde-şey, yani insandan bağımsız, mutlak bir şey olarak değerlendirmekten vazgeçmektir. O, bu yüzden, mekânın, zamanla birlikte, duyarlılığımızın *a priori* çerçevesi, evrene ilişkin tasarımımızın öznel koşulu olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Kant açısından, insanın kendisini mekândan kurtaramaması, mekân ve zaman

olmadan hiçbir şeyi düşünememesi, bu ikisinin insanın zaten bir parçası olduğunu gösterir. Mekânın bir zorunluluk özelliği sergilemesinin nedeninin, insanın onsuz hiçbir şeyi bilememesi olduğunu söyleyen Kant'a göre, mekân, geometrinin *a priori* yapımları evrensel olarak geçerli olduğu için, evrenseldir.

(iv) Zaman

Mekân için yukarıda söylenen her şey, hemen hemen aynıyla zaman için de geçerlidir. Özellikle de metafizik bir problem olarak ele alındığında, *ikisi arasındaki belki tek fark, Kant'ın söylediği anlamda mekânın dış duyu formu olduğu yerde, zamanın iç duyu formu olmasından oluşur.*

Zamanın Mekândan Farklılığı: Fakat zaman ile mekân arasında, bütün bu benzerlikleri ikinci plâna itip, zamanı özellikle insan varoluşu açısından ele aldığımız zaman ortaya çıkan çok büyük bir farklılık söz konusu olur. Bu temel farklılık da insanın mekân karşısındaki gücünün, zaman karşısında mutlak bir güçsüzlüğe dönüşmesinden meydana gelir. Gerçekten de, insanın hayal gücünün sonsuz şeyler olarak tasavvur ettiği zaman ve mekânı aklının kavrayamaması dolayısıyla onun hem mekân ve hem de zaman karşısındaki güçsüzlüğünü dile getiren pek çok filozofa ek olarak, bir de "*Mekân gücümün, zaman ise güçsüzlüğümün ifadesidir*" diyen veya demeye hazırlanan azımsanmayacak kadar çok düşünür vardır.

Zira kendisine nesnel bir problem olarak yaklaşabileceğimiz mekân, İstanbul'a gidip sonra Bursa'ya geri dönme örneğinde olduğu gibi, geriye döndürülebilir; çok daha önemlisi, mekân, bütün uçsuz bucaksızlığına karşın, insanın kendisine egemen olabileceği bir şeydir. Mekân önümde duran, kendisine bakabildiğim, bölüp ölçebildiğim bir şey olduğu için, esas itibarıyla problemlerin özel yeri, tekniklerin özel alanıdır. Mekâna sahip olan insan, sıra zamana geldiğinde, mutlak ve trajik bir biçimde güçsüzleşir. Zamanın bu güçsüzlüğe yol açan en önemli özelliği de, onun tek yönlü olması ve tersine döndürülememesidir. İnsanın zaman karşısındaki güçsüzlüğü, hem insanı kendi geçmişinin karşısına koyan deneyimlerinde, hem de onu geleceğe doğru yönlendiren deneyimlerde kendisini açığa vurur. İnsanın geçmişle ilgili güçsüzlüğünü en iyi gösteren şey pişmanlığın

doğurduğu acıdır. Buna mukabil gelecek söz konusu olduğunda, pişmanlığın doğurduğu acıya beklenen şeyin yol açtığı işkence karşılık gelir. Her şey bir yana, *gelecek insanı, kendi ölümünü içinde barındırdığı için korkutur. "Bir adamın doğduğu anda, ölecek kadar yaşlı olduğunu" söyleyen Heidegger'in de belirttiği gibi, ölüm tehlikesi insana kendini bütün mümkünlerin ufkunda gösterir.*



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ETİK

Etikle birlikte, felsefenin üçüncü ana alanına, pek çok insana göre de esas alanına girmiş oluyoruz. En azından kitabın mantığı ya da kuruluşu açısından, birinci alan önce genel olarak bilgi ve sonra da bilimsel bilgi olacak şekilde bilgiyle, ikinci alan ise varlıkla ilgilidir. Üçüncü alanı, elbette estetikle birlikte meydana getiren, ve bu bakımdan bir normatif disiplin olarak siyaset felsefesiyle olduğu kadar, şu ya da bu bu ölçüde din felsefesiyle de ilişkili olabilen etik, değerle ilgili bir disiplin olmak durumundadır. Burası artık, normatif alana açılan kapıyı oluşturur.

Ahlâk ve Etik: Etik, ama özellikle de "felsefe açısından ahlâk" veya ahlâk felsefesi deyimi, ahlâkın iki yönü olduğunu veya ahlâk ile etiğin birbirine karıştırılmaması gerektiğini gözler önüne serer. Her ne kadar gerek ahlâk ve gerekse etik yaklaşık olarak aynı anlama gelseler de, daha doğrusu her ikisi de töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç anlamına gelen köklerden türemiş olsa bile, *ahlâk ve etik, biri birey açısından verili olup, diğeri inşa edilecek şekilde iki ayrı duruş veya alanı tanımlar*.

Gerçekten de, ahlâk hem felsefeden bağımsız bir alandır, hem de felsefenin ana disiplinlerinden birini oluşturur. *Felsefeden bağımsız bir alan olarak ahlâk, bir kurallar sistemidir*; o,

"insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değer sistemi"dir. Gerçekten de, ahlâkın geçmişi oldukça eskilere gider. Nitekim, bir toplumun oluştuğu her yerde, bu toplumdaki insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar olmuştur. İşte bu normlar ve kurallar, belli bir ahlâk sistemi meydana getirir.

Ahlâk ve Hukuk: Ahlâk görgü kurallarından, hukuk ve dinden ayırt edilir. Görgü kuralları da bir toplum tarafından benimsenmiş birtakım davranış biçimlerini ifade edip tanımlar. Fakat görgü kuralları ahlâkla ilişkili eylem türlerinden daha az ciddi olduğu düşünülen, değer içeriği oldukça zayıf olan davranışlar için kullanılır.

Ahlâkın hukukla daha yakın bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, ahlâk tarafından yönetilen davranışla hukuk tarafından yönetilen davranış arasında dikkate değer bir örtüşme vardır. Buna göre, ahlâk ile hukuk arasında, en azından birkaç noktada ortaklık vardır: **(i)** Her şeyden önce gerek ahlâk ve gerekse hukuk, herkesin her istediğini yaptığı yerde ortaya çıkabilecek olan kaosu önlemek gibi bir pratik zorunluluğun ifadesi olarak ortaya çıkar. **(ii)** Her ikisi de bir kurallar bütünü geliştirdiği için, **(iii)** dayandığı ilkelerin niteliği bakımından normatif bir yapıyı gözler önüne serer. İkisi arasındaki en önemli *fark hukukî kuralların yazılı olması olgusu tarafından belirlenir*. Başka bir deyişle, hukukta kuralları ihlal edenler için getirilen yaptırımlar söz konusudur; yani, onda yasaları yorumlayıp cezalar veren resmî görevliler bulunur.

Tarihsel incelemeler, ahlâkın hemen her durumda hukuktan önce geldiğini, hukukun mevcut ahlâkî kurallar ve değerler sistemini kutsadığını gösterir. Buna göre, bir kültürde doğru ve ahlâkî davranmanın yolunu gösteren kuralları listelemek anlamında sosyal ahlâkın bir tür kodlanması olmak durumunda olan hukukun, gerçekten de ahlâksız veya sıkı bir normatif içerikten yoksun olamayacağı kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, ahlâk insanlarla insanlar tarafından yaratılan kurumların davranışlarını yöneten anlamlı yasalar için gerekçeler temin eder.

Ahlâkın Kaynağı: Demek ki, ahlâkî kurallar ve normlardan yoksun olan, bir ahlâk sistemi bulunmayan bir toplumdan söz edemeyiz; ne kadar ilkel olursa olsun, en eski toplumlar için bile, bir ahlâktan söz etmek gerekir. Çünkü ahlâk, ilgili toplum-

daki insanların eylemlerini belirleyen, tarihsel süreç içinde bir kuşaktan diğerine aktarılan, aktarılırken hiç kuşku yok ki belli bir dönüşüme uğrayan kurallar sistemidir.

Bir kurallar sistemi olarak ahlâkın kaynağı meselesi gündeme geldiğinde, araştırmacılar, biri din, diğeri toplum sözleşmesi olmak üzere, iki ayrı kaynaktan söz ederler. Bunlardan, insana yükümlülüklerini, onun neden sakınıp neleri yapması gerektiğini bildiren ahlâkî kuralların kaynağı olarak Tanrı'yı gösteren dinî kaynak, ahlâkı insanın kusurlu varlığını veya bozulmuş özünü Tanrı'nın irâdesiyle uyumlu hâle getirme ya da daha doğrusu Tanrı'nın yardımıyla ıslah etme zorunlu teşebbüsüyle açıklar. Buna göre, yaratıcısı Tanrı, harama el uzattığı için cennetinden kovmuş olduğu, dolayısıyla, yol göstericiliğe muhtaç insana uymakla yükümlü olduğu kural ve yükümlülükleri armağan eder.

Ahlâkın ikinci kaynağı, ümmetten ulus devlete geçişle veya dinin, sekülerleşme süreçlerine koşut olarak, kamusal alandan bir şekilde uzaklaştırılmasıyla birlikte gündeme gelen toplum sözleşmesidir. Burada da bir kez daha vurgu insanın negatif, "başkasının kurdu" olan doğasına olup, ahlâk bir ulusu meydana getiren unsurların, yani bireylerin veya grupların birlikte barış içinde yaşamalarını mümkün kılan ilkeler ya da kurallar sistemini ifade eder.

Ahlâk Türleri: İnsanın neye ya da kime karşı ahlâklı olması gerektiği sorusuna bağlı olarak, ahlâkın farklı türleri olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, uygarlık tarihi boyunca, insanın Tanrı'ya, başkalarına, kendisine ve doğaya karşı ahlâklı olması gerektiği söylenmiştir. Bu yüzden, dört ayrı ahlâk türünden söz etmek mümkün gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, **(1)** insanın yaratıcısına karşı olan ödev ve yükümlülüklerini gösteren *dinî ahlâk*tır. Bu tür bir ahlâk elbette, insanın Tanrı tarafından *yaratılmış* olduğu, bu yaratılmışlığın izini taşımak durumunda olduğu, fakat onun kendine yeter olmayıp, Tanrı'nın rehberliğine ihtiyaç duyduğu kabullerine dayanır.

(2) *Doğal ahlâk*, ikinci ahlâk türünü oluşturur. O, bütün ilkel kültürlerde yaygın olan bir ahlâk türü olup, insana varlığını bir anlamda kendisine borçlu olduğu doğaya karşı olan temel yükümlülüklerini gösterir. **(3)** Üçüncü ahlâk türü, bireyin kendisine karşı olan yükümlülüklerini dile getiren *bireysel ahlâk*tır. Bu ahlâk türü, bireylerin, kendilerine karşı olan ilişkilerinde

söz konusu olur. Örneğin, küçük çıkarlar peşinden koşarak fırsatçılık yapması, kişinin manevî bütünlüğüne verilmiş bir zarardan başka bir şey olamaz. Yine, insanın sigara içmesi veya alkol tüketmesi, kendisine Tanrı'nın veya doğanın verdiği emanete hıyanet etmesi anlamına gelir. Bunlar ahlâkî eylemler değildirler, çünkü kişiye zarar verirler. **(4)** Bununla birlikte, ahlâk dediğimizde anladığımız, daha ziyade *sosyal ahlâk*tır. Bu ahlâk türü, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde söz konusu olur. Onun en önemli ahlâk türü olmasının nedeni, insanların en önemli ahlâkî davranışlarının birbirleriyle ilişki kurduktan ve hatta çatışmaya girdikten sonra ortaya çıkmasıdır.

Etik: Söz konusu türleri veya kaynağı her ne olursa olsun, kabul etmemiz gerekir ki, ahlâk, bütün unsurlarıyla bireyin hazır bulduğu norm ve kurallar bütünüdür. Burada birey, büyük ölçüde *pasif ve alımlayıcı*dır. Öte yandan, ahlâk büyük ölçüde *lokal ya da yerel*dir; yani, o bütün önemine rağmen, bir bireyin, topluluk ya da cemaatin hayatla ilişki içinde geliştirmiş olduğu değerler ve kurallar silsilesini, yaşama bilgeliğini ifade eder. İşte bu açıdan bakıldığında ahlâk ve ahlâklılık *olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik*tir.

Etik ise söz konusu pratiğin kuramı olmak durumundadır. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlâkî hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki, bu hayat içinde taşınan veya cisimleştirilen ahlâkî değerler, peşinden koşulan idealler bulunması vazgeçilmez bir şeydir. Etik işte bu ahlâkî hayatı ele alıp tartışan, söz konusu moral değerlerle ideallerden meydana gelen ve ahlâk adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Başka bir deyişle, ahlâkın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin kuramı olmak durumundadır.

Çok daha önemlisi, etik, bireyin veya ahlâkî failin alıcı değil de, *bütünüyle kurucu ya da etkin olduğu bir alan ya da tutumu ifade eder*. Çünkü o burada, hazır bulduğu değer ve kuralları hayatına bir şekilde monte etmekle yetinmez, onların hesabını, aklî bir düzeyde tartışarak, sorgulayarak, hatta temellendirerek verir. Hayatına bu şekilde etik bir boyut katarken, elbette cemaatin ruhundan veya lokal olan ahlâktan beslenerek ilkeli ve evrensel bir düzeye yükselme yolunda adımlar atar. Böyle birinin davranışı ve duruşu, artık sadece ahlâkî değil, fakat etik bir eylem ve duruştur. Çünkü o bu sayede, sadece eyleminin değil,

fakat bir bütün olarak hayatının hesabını verebilir, dünyadaki moral krizin sorumluluğunu üstlenmeye hazır hâle gelir.

Ahlâk üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma; ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımladığımız etik veya ahlâk felsefesine katkı yapanlar, bununla birlikte daha ziyade filozofça düşünebilen, bizzat etik ile meşgul olan düşünürlerdir. Zira, ahlâkî hayatı şahsen yaşayan, ahlâkî problemlerle ilgilenen sağduyu sahibi ortalama insan, ahlâklılık üzerine düşünür, ahlâkî hayat hakkında konuşur. Ama onun düşünce ve söylemleri, çoğu zaman tutarlı, argümantatif ve sorgulayıcı olmanın, yani etik problemleri irdelemenin uzağında kalır. Oysa, etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği gibi konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlarken, ahlâkî problemleri irdeler; değerler vazetmekle kalmayıp, gerekirse onları yeni baştan tanımlar, ahlâklılığın ilk ilkelerini sistematik bir tarzda ve tutarlı bir biçimde ortaya koyar, bu ilkeleri argümantatif olarak temellendirmeye çalışır. Artık neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalı diye de tanımlayabileceğimiz etiğin temel özelliği; hiç kuşku yok ki onun genelliği, kuramsal ve sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır.

Etiğin İki Düzeyi

Kuramsal ve Uygulamalı Etik

Bununla birlikte, bu özellikler etiğin bütününden ziyade, belli bir bölümünü karakterize eder. Gerçekten de, kuramsallık ve genellik, uygulamada sadece birtakım münferit konularda problem çözmeyi ve dolayısıyla vizyonumuzu geliştirmeyi amaçlayan uygulamalı etik için geçerli değildir. Normatif ve kuramsal bir araştırma tarzı olarak etiğin antik Yunana özgü bir anlayışın yeniden canlandırılması suretiyle, pratik sorunla-

ra uygulanmasının sonucu olan en yeni dalı olarak uygulamalı etik söz gelimi kürtaj, kirli eller, hayvan hakları, ötenazi gibi özgül, tartışmalı ahlâkî konu ve problemlerin analiziyle belirlenir.

Özel ve kamusal yaşamda karşılaşılan problemlere, ahlâkî bir bakış açısından hareketle uygulanan felsefî değerlendirme, inceleme ve analiz olarak uygulamalı etiğin kapsamı içine giren konulardaki büyük artıştan dolayı; o, günümüzde biyoetik, tıp etiği, iş etiği, çevre etiği, cinsellik etiği, medya etiği gibi birtakım alt dallara ayrılmaktadır. Buna göre, *uygulamalı etik normatif düzeyde elde edilen kuramsal birikimin çeşitli alanlara tatbik edilmesi suretiyle problem çözmeyi amaçlar.* O, alabildiğine karmaşık hâle gelip, farklı kompartımanlara ayrılan hayatın ve toplumun karşı karşıya kaldığı çok çeşitli problemlere çözüm bulmayı amaçlayan somut bir etik, bir tür düşünce jimnastiği olmak durumundadır. Bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde, bir konu ya da problemin uygulamalı etik kapsamına girebilmesi için iki şeye ihtiyaç bulunduğu söylenebilir. Bir kere, her şeyden önce ilgili konunun, yanında ve karşısında, lehinde ve aleyhinde olan insanların veya grupların olması anlamında, tartışmalı bir konu olması gerekir. Sonra da konunun, bireylerin etik ödev ve yükümlülükleriyle ilgili olan evrensel bir ahlâkî problem olma zorunluluğu vardır.

Aslında pek çok araştırmacı ya da düşünür için, uygulamalı olmayan bir etikten söz etmek veya kuramsal etikle uygulamalı etik arasındaki sürekliliği atlamak pek mümkün gibi görünmemektedir. Bunun en önemli nedeni ise, *hak ve adalet gibi kuramsal kavramların sadece soyutlamalar olmamaları, ancak esas itibarıyla somut durumlarda ve sosyal düzenlerde anlam kazanmalarıdır.* İkinci olarak, münferit bir moral problem üzerinde durulurken, normatif etikten gelen bakış açılarından, kısacası teorik etiğin temin ettiği birikimden yararlanılmaması imkânsızdır. Çünkü, uygulamalı etikte karşılaşılan veya ele alınan problemlerin çözümü doğrultusunda, genellikle bu birikim yol gösterir. Bundan dolayıdır ki, uygulamalı etiği geleneksel ahlâktan veya kuramsal etikten koparmak, pek çok etik düşünürüne göre mümkün değildir.

İkisi arasındaki sürekliliğe yapılan vurguya rağmen, uygulamalı etiği kuramsal etikten ayıran birtakım temel özellikler olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi ve en önemlisi, uygu-

lamalı etikte bağlama ve ayrıntıya gösterilmesi gereken dikkat ve ilgidir. İkinci olarak, onda hemen her zaman daha bütüncü bir yaklaşım söz konusu olur. Yani uygulamalı etikle uğraşan bir düşünür ya da araştırmacı, kişisel ve kamusal alanda karşı karşıya kalınan moral problemlerin çözümünde sadece felsefî birikimin değil, fakat gerektiğinde psikoloji ve sosyolojinin, kültür ve tarih bilgisinin ve hatta insana yönelik biyolojik bir bakış açısının uygun, hatta zaman zaman gerekli olduğunu düşünme eğilimi taşır; bu eğilime kuramsal etikle akademik bir disiplin olarak meşgul olan araştırmacılarda pek fazla rastlanmaz. Üçüncü olarak da, uygulamalı etiği esas karakterize eden şeyin, onun odak noktasında tikelin, bireysel vaka araştırmasının bulunması olduğu söylenebilir.

Uygulamalı Etiğin Doğuşu

Uygulamalı etik, 1960'lı yıllardan başlayarak, Anglo-Sakson dünyada, özellikle de Amerika'da, siyah beyaz eşitliği için mücadelenin, Vietnam Savaşı'na karşı çıkışın, cinsel eşitlik tartışmalarının temelinde yer alan pratik ve felsefî soruların ve ilkelerin bir ifadesi olarak doğmuştur. Öte yandan uygulamalı etiğin felsefî araştırmanın bir dalı olarak görülmesi tavrının, felsefenin sadece etik alanının kapsamı içine giren problemleri analiz edip, onları açıklığa kavuşturabileceğini, ama bu problemlere bir yanıt ya da çözüm getiremeyeceğini öne süren analitik ahlâk anlayışının karşısında yer aldığını unutmamak gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere, uygulamalı etik, yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünyada, hatta akademik çevrelerde ne kadar yaygınlaşmış olursa olsun, çağdaş düşünceye genelde hâkim olan etik ve felsefî kavrayışa önemli ölçüde aykırı olmak durumundadır. Zira ampirizm ve pozitivizmin hâkimiyeti sırasında, yirminci yüzyılda yaygın hâle gelen anlayış, felsefenin pratik problemler karşısında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı görüşü olmuştur.

Söz konusu görüşün temelinde ise, **(1)** ünlü İngiliz deneyimci ya da pozitivist düşünürü Hume'dan gelen, "olması gereken"in "olan"dan, "değer"in "olgu"dan türetilemeyeceği itirazıyla, **(2)** bir diğer meşhur İngiliz düşünürü Moore'un ahlâkî özellikleri birtakım doğal ya da ampirik özelliklerle özdeşleştirme

nin "doğalcılık yanlışı"na düşmek olduğunu bildiren görüşü bulunur. Uygulamalı etiğin başarıya erişebilmesi için, hiç kuşku yok ki bu argüman ya da itirazlara, en azından işkence, soykırım benzeri ağır durumlarda "olguların konuşmalarının" sağlanması suretiyle karşı konması gerekir. Mamafih, olguyla değerin ayrı tutulması gerektiğini dile getirilen itiraz, en azından İngilizce konuşan dünyanın dışında çalışan filozoflar, esas olarak da *praxis* telakkileri ile kimi Marksist düşünürler ve Frankfurt Okulu teorisyenleri, dünyada bir rol oynama misyonu üstlenmiş angaje düşünürler olarak Fransız egzistansiyalistleri ve nihayet postmodern filozoflar tarafından önemli ölçüde aşılmıştır.

Kuramsal Etiğin Türleri

Bir felsefe disiplini olarak etik aşağı yukarı milattan önce beşinci yüzyılda başlamıştır; onu ortaya çıkaran en önemli şey de, Sokrates ve Platon gibi filozofların insan hayatının amacı ve erdemli bir hayatın niteliği üzerinde düşünmeye başlamaları olmuştur. Ahlâk filozofu, işte bu tarihten itibaren ahlâklılığı mümkün kılan, ahlâkî hayatı belirleyen koşulları ve insanın ahlâkî eylemlerini ele almış; eylemlerin kendilerine dayandığı ilkeleri araştırmıştır.

Normatif Etik

Bu yüzden, etiğin ahlâklılığın özünü ve ahlâkın ilke ve temellerini araştırdığı; ahlâklı olmanın ne anlama geldiği üzerinde durduğu söylenebilir. O, yine akıllı varlıklar olarak biz insanların nasıl bir hayat yaşamamız veya hangi amaçların peşine düşmemiz gerektiğini ele alır. Etik, ayrıca, insan olmamız dolayısıyla, bizim birtakım ahlâkî ödevlerimiz olup olmadığını sorgular. Demek ki, geleneksel anlamı içinde etik, olması gerekeni bildiren kural koyucu ya da normatif bir disiplin olmuştur. Başka bir deyişle, etikle anlaşılan daha ziyade insan varlıklarına, neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyla, belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta

hangi nihaî amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlâkî eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir.

Etik düşünür, şu hâlde çoğunluk doğrudan doğruya veya esas itibarıyla değerleme işine girişir, neyin iyi ya da kötü olduğunu söyler; o, kural koyar, yaşama biçimi geliştirir, hayat tarzı teklif eder ya da belli bir yaşam biçimini temellendirir, kısacası insanlara ahlâkî bakımdan rehberlik eder. Buna göre, normatif etik insanlara hayatları sırasında rehber olur ve böylelikle de onlara kullanacakları normları sağlar. Bundan dolayı, kural koyucu yaklaşımı benimseyen ahlâk filozofu, insanlara ne yapmaları ya da neden kaçınmaları gerektiğini göstererek, kendilerine yükümlülüklerini ve sorumluluklarını anımsatan nesnel ahlâkî hakikatler bulunduğunu savunur.

Normatif Etiğin Geleneksel Problemleri: Nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâkî ilkeleri araştıran; hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışan, âdil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eden, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgulayan normatif eğitin üç temel ya da geleneksel problemi olduğu söylenebilir. Bunlardan *birincisi ahlâkî erdemlerle ilgili olup,* o hangi insan karakterlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner. İnsanın karakteri kendisine uygun düşen eylemlerle şekillenip sergilendiğine göre, burada eylem ve dolayısıyla, erdemle ilgili tartışma mantıksal olarak önce gelir. İşte bu bağlamda, ahlâken iyi insan, erdemli veya ahlâkî bakımdan doğru eylemleri hayata geçiren insan olmak durumundadır.

Normatif etiğin geleneksel problemlerinden birincisinin ahlâkî faille ilgili olduğu yerde, ikincisi toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir. Buradaki temel problem, sosyal etik bakımdan merkezî bir önemi olan esas soru, *toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur.* Bu sorunun, bir yandan insanların gerçekleştirdikleri eylem ve sahip oldukları karakter türleri onların sosyal çevreleri tarafından oldukça güçlü bir biçimde etkilendiği, diğer yandan da sosyal çevrenin nasıl olması gerektiği doğrudan doğruya insanlardan hayata geçirmeleri istenen eylem ve sahip olmaları beklenen karakter

türleri tarafından belirlendiği için, normatif etiğin diğer tartışma konularıyla iki yönlü bir ilişkisi vardır. Normatif etiğin üçüncü geleneksel problemi *hangi değerlerin temel olduğu*, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemidir.

Betimleyici Etik

Etiğin özünü, gerçek gövdesini, hiç kuşku yok ki, normatif etik oluşturur; yani, etiğin kendisi, "olan"la değil de, "olması gereken"le ilgili bir düşünüm ya da disiplindir. Gerçekten de, bilimin olanı betimleyip açıkladığı yerde, etik kural koyar, norm getirir, olması gerekeni bildirir. Bu yüzden, betimleyici ya da deskriptif etik ifadesi, şu ya da bu ölçüde çelişik olan bir ifade ya da başlık olmak durumundadır.

Hâl böyle olmakla, yani etiğin kendisi normatif bir disiplin olmakla birlikte, teleolojik dünya görüşünün hâkim olduğu klâsik dünyada olduğu kadar, Yeniçağ'ın olguyla değer arasında bir ayrım yapılmadığı başlangıç dönemlerinde de, normatif bir etik kuram öne süren düşünürler bazen kuramlarını temellendirmek ya da meşrulaştırmak için betimleyici -deskriptif- etikle meşgul olmuşlardır. Ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici etik, bilimsel ya da tasvirî yaklaşımın ahlâk alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek ya da kural koymak yerine, sadece insan eylemini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Buna göre, betimleyici etik ahlâk ve ahlâkî eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir, ahlâkî inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder.

Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci, gözlemci veya gözlemleyici durumdadır; ahlâkî olgu ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip, tasvir eder, açıklar. Örneğin, egoizm gibi bir etik teori bağlamında betimleyici etik türü olarak psikolojik egoizm, konuyu felsefî ve kural koyucu bir yaklaşımla ele alan etik egoizmden farklı olarak, bencillik konusunu olgusal ya da bilimsel bir tarzda ve betimsel bir yaklaşımla ele alır ve insan varlıklarının özleri ya

da doğaları itibariyle veya kuruluşları gereği kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini söyler.

Ya da örneğin haz bağlamında, psikoloji sadece hazzın ne olduğunu, haz duymanın nasıl bir yaşantı ve ne tür bir deneyim olduğunu açıklar. Fakat hazzın kendi içinde iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda hiçbir şey söylemez. Zira bu, bilimsel değil de, felsefî bir sorudur. Aynı şekilde, sosyoloji de, bir toplumun hangi ahlâkî değer ve inançları benimsediği, o toplumda ne tür ahlâkî ilke ve kurallara yer verildiği, hangi ahlâkî ideallerin peşine düşüldüğü sorularını, değerden bağımsız olgusal bir araştırma ile verebilir. Fakat hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir şekilde cevap veremez.

Betimleyici etiğin düşünce tarihinin belli dönemlerinde normatif etiğe temel teşkil etmesi için geliştirilmiş olduğunu görüyoruz. Söz gelimi, hazcılığı benimsemiş bir etik düşünür, hazzı insan hayatının en yüksek iyisi olarak konumlar, mutluluk nihaî amacının en temel bileşeni olarak öne sürerken, doğanın insanı haz ve acı gibi iki efendinin kölesi yaptığını söyler. İnsanın özü ya da doğasıyla ilgili bu psikolojik hakikatle, öne sürülen normatif bir kuram olarak etik egoizmin temellendirilmesi amaçlanır. Demek ki, bu açıdan bakıldığı zaman da, yani betimleyici etikle esas itibarıyla normatif etiğe zemin oluşturmak için meşgul olunduğu olgusu dikkate alındığı takdirde, etikten olması gerekenle ilgilenmek durumunda olan normatif etik anlaşılır.

Metaetik

Bunun tek istisnası, özellikle Anglo-Sakson dünyanın felsefenin görevini, dünya hakkında yeni doğrular üretmekten ziyade analitik bir görev olarak algılamaya başladığı yirminci yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılda, yine moral hakikat ya da ahlâkî nesnellik imkânıyla ilgili şüphecilik, filozofları etik alanında normatif kuramlar geliştirmekten ziyade anlamla ilgili meselelerle meşgul olmaya yöneltmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan metaetik, etik düşünüşün son zamanlarda normatif etiğe alternatif ikinci ana şeklini temsil eder.

Gerçekten de metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşe göre, ahlâk filozofları normatif etikle meşgul olmamalıdır, çünkü onların kendilerine ahlâkî hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlâkî vaazlar verme veya nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik ya da ahlâk sistemi geliştirme yönündeki felsefî teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yüzyıllık çabalarına rağmen, başarısızlığa uğramıştır. Bütün bu olumsuzluklara karşın yine de normatif etik kuramı oluşturulmak istenirse, ahlâkî yargıların mantıksal statüsü ve etik akıl yürütmenin doğası belirsiz ve karanlık göründüğü için, önce metaetiğin işini lâyıkıyla yapmasına izin vermek lazım gelir.

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu hâlde, ahlâk filozofunun normlar ve kurallar ile, kural koymakla, nasihat vermek, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmaması gerektiği kanaatindedirler. Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemek isteyen normatif etik düşünürü bu tavrıyla yapamayacağı bir şey hakkında söz vermiş olan kişidir. Çünkü filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlâk alanına giren kavramları, ahlâkî yargıları analiz etmek, ahlâkî davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır.

Demek ki, normatif etik ilk elden ahlâkî yargılar, "Haz iyidir", "Nihaî amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Hırsızlık kötüdür", "İnsanlar başka insanları bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görmelidirler" benzeri yargılar ortaya koyar: Bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşleri oluşturur. Metaetik ise, normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, *metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler.* Bundan dolayı, metaetik ahlâkî

hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkarak, onun üzerine bir söylem gerçekleştiren bir etik türü olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, metaetik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem olup, bir insan toplumunun belli inanç, değer ve normlara göre düzenlenmiş ve gelenekselleşmiş hayat tarzı olan ahlâk ile ahlâk ya ahlâkî hayata dair sistemli felsefî araştırma olarak normatif etiği varsayar. Buna göre, etiğin ya da normatif etiğin malzemesi ahlâktan, bireylerin ya da cemaatlerin ahlâkî hayatından çıkarken, metaetiğin malzemesi normatif etikten gelir. Onun konusu "yaptırım", "amaç" ya da "eylem"-lerden çok, bu amaç, yaptırım ve eylemler hakkındaki düşüncelerle bu düşüncelerin ifadeleri olan önermeler ve bu önermelerden meydana gelen etik kuramlar veya ahlâk sistemleridir. Metaetik bu ahlâk sistemlerini, onların ilk ilkeleri olan ahlâkî yargı ya da daha ziyade önermeleri ve etiğin ilkel terimleri olan ahlâkî kavramları çözümler. O, etik bağlamında herhangi bir ahlâkî ilke geliştirmek, normatif bir kuram üretmek veya belli bir ahlâkî ideal teklif etmek yerine, felsefî bir analiz gerçekleştirir. Başka bir deyişle, metaetik tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi olmayıp, ahlâkî kavramların anlamını dil ve ahlâk ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır.

Analitik bir disiplin veya etik türü olarak metaetik, sözgelimi G. E. Moore'un "doğalcılık yanlışı" örneğinde olduğu gibi, ahlâk filozoflarının temel yanılgılarına işaret ettiği, geleneksel ahlâk ya da normatif etik karşısında eleştirel bir tavır aldığı için, aynı zamanda eleştirel bir etik türü olarak geçer. Metaetik, yine ahlâkî kavramların anlamlarıyla, ahlâkî önermelerin mantıksal statüsüyle ve ahlâkî akılyürütmenin yapısıyla ilgilendiği için, aynı zamanda etiğin mantığı olarak anlaşılır.

Normatif Etikte Kuram Türleri

Normatif etikte yaklaşık iki bin beş yüzyıllık süreçten beri öne sürülmüş olan teorileri sınıflamanın elbette, birden fazla yolu vardır. Oldukça kapsayıcı ve yararlı sayılabilecek bir yaklaşım, normatif kuramları başat problem olarak ele aldıkları konu ya da probleme göre sınıflamaktır. Buna göre, normatif etik ala-

nında öne sürülmüş olan kuramlar üçe ayrılır: **(1)** Birinci grupta, *başat problem olarak "en yüksek iyi" problemini alan etik kuramlar yer almaktadır.* Bu kapsam içinde yer alan etik kuramlara örnek olarak antik Yunan'da geliştirilmiş olan bilumum mutluluk etikleriyle modern dönemin yararcılığı verilebilir. **(2)** Buna mukabil, ikinci grubu *"doğru eylem" problemini temel ya da başat problem olarak alan etik kuramlar* oluşturur. Bu tür kuramlara örnek olarak, Kant'ın ödev etiğiyle içerikli değer etiği verilmektedir. **(3)** Bu sınıflamaya göre, sonuncu kategoride *"özgürlüğü" başat problem olarak alan kuramlar bulunur.* Buraya örneğin Spinoza'ın determinist etiği ve varoluşçu etik girer.

Daha kuşatıcı ve normatif etiğin bütününü kapsayan bir sınıflama, bu kez etiğin konularından yola çıkan bir sınıflama olarak karşımıza çıkar. Buna göre, insanların nasıl bir hayat yaşamaları veya hangi amaçların peşine düşmeleri gerektiğini ele alan normatif etik ayrıca, insan varlıklarının, salt insan olmaları dolayısıyla, birtakım ahlâkî ödevleri olup olmadığını sorgular. Yine etik, ahlâkî failin nasıl bir karaktere sahip olması, hangi erdemleri hayata geçirmesi gerektiğiyle, onun iyi bir insan olmasının olmazsa olmaz koşullarıyla meşgul olur. Bu açıdan bakıldığında, normatif etiği meydana getiren araştırmaların, temelde üç ana başlık altında toplandığını söyleyebiliriz: **(i)** Ahlâki iyiyle ilgili araştırmalar; **(ii)** doğru eylemi konu alan araştırmalar ve nihayet **(iii)** sağlam bir karakter üzerinde yoğunlaşan etik sorgulamalar.

Bu üç araştırma türü, etikte, üç farklı soru tipine yol açmıştır: **(a)** İnsanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi erek ya da ideallerin peşinden koşmaları gerekir? **(b)** Onların seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlâkî ilkeler nelerdir? **(c)** Sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsü nedir? Bunlardan birincisi, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer kuramına götürürken, üçüncüsü erdem etiğini yaratmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, etik kuramlar, sırasıyla sonuçlar, moral doğruluk veya ahlâkî yükümlülük ve erdemler üzerinde yoğunlaşacak şekilde, üç ana kategoride toplanır. İşte bu temel üzerinde *teleolojik etik, deontolojik etik ve erdem etiği olarak üçe ayrılan etik kuramlar arasındaki bu bölünmeyi anla-*

manın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktır. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından, en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı iyi durum ya da sonuç; deontolojik etik için doğru eylemdir. Oysa üçüncüsü olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen iyi insan düşüncesine vurgu yapar. Bu önemli bir vurgu olup, erdem kavramının etikte çok önemli olduğunu ortaya koyar. Buna göre, sonuççu kuramlarla deontolojik etik anlayışlarının, münferit ya da tikel durumlarda ne yapmaları gerektiğini açıkça görmelerinde insanlara yardım edecek ahlâkî ilkeleri veya eylem kurallarını sistematize etmeyi amaçladığı yerde, erdem kuramı moral açıdan doğru şeyleri hayata geçirmek ve tavsiye etmek açısından insanın ihtiyaç duyduğu şeyin erdemler olduğunu söyler.

Teleolojik Etik: Biraz daha özel olarak ifade edildiğinde, *teleolojik etik kuramlarının, ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne sürdükleri söylenebilir.* Bir kimsenin son derece iyi niyetli olabilmekle ya da ahlâkî ilkelere uyabilmek, ödevin sesini dinleyebilmekle birlikte, ahlâkî eylemin sonucunun kişiye ve eylemden etkilenenlere zarar veren kötü ve olumsuz bir sonuç olması durumunda, bir eylemin ahlâkî bakımdan kesinlikle yanlış olacağını savunan teleolojik kuramlar aynı zamanda *sonuççu* etik öğretileri olarak bilinirler. Başka bir deyişle, iyi ve değer gibi aksiyolojik kavramları esas alan teleolojik teoriler, ödev ya da olması gerekeni bildiren kavramların söz konusu aksiyolojik kavramlarla tanımlanmak durumunda olduklarını; ahlâkî yargıların, ahlâkî eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihaî amaç ya da sonucun iyiliği ya da değeriyle haklı kılınacağını savunurlar. Daha genel olarak ifade edildiğinde, bu kuramların temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihaî amaç olarak konumlanır. Teleolojik etiğin klâsik ya da yetkin örneği, yararcılıktır.

Deontolojik Etik: Teleolojik etiğin karşısında yer alan *deontolojik etik ise, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlâkî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafın-*

dan belirlendiğini öne sürer. Ahlâkta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştirir. Söz konusu deontolojik etik kategorisi içine, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının kendinden ötürü yapıldığı niyete bağlı olduğunu söyleyen Kant'ın *ödev* etiği ya da *niyet* ahlâkı girer.

Teleolojik Etikle Deontolojik Etik Arasındaki Farklılıklar: Deontolojik etikle teleolojik etik arasındaki belli başlı farklılıklar, şu hâlde, çok özet olarak şöyle sıralanabilir: Teleolojik etiğin ahlâkî eylem ölçütlerini belirlemede değerle ilgili kavramların temele alınması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik etik değerle ilgili mütalaalardan uzak durur. Deontolojik etik anlayışı sadece deontik kavramlar kullanır ve yalnızca ahlâkî eylemin doğruluğu veya ödeve uygunluğu üzerinde yoğunlaşır. İkinci olarak, deontolojik kuramların belli birtakım şeylerin ilkeye dayanılarak, ya da gerçekten de veya özleri itibarıyla doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunurken; teleolojik teoriler belli şeylerin ya da eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini bildirirler. Üçüncü olarak, deontolojik kuramların ahlâkî eylem ölçütü olarak yalnızca eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirdikleri yerde, teleolojik etik teorileri haz ya da mutluluk gibi maddî ölçütler ortaya koyarlar. Nihayet, deontolojik kuramlar bir veya birçok ölçütten söz ederken teleolojik kuramlar, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi tek bir ölçütü dikkate alırlar.

Erdem Etiği: Erdem etiği, söz konusu iki etik anlayışına, esas olarak da yararcılıkla Kantçılığa gerçekten alternatif olan üçüncü bir etik kuram meydana getirir. Kökeni ünlü antik Yunan filozofu Aristoteles'te bulunmakla birlikte, yirminci yüzyılda G. E. M. Anscombe tarafından geliştirilen erdem etiği, temelde, yükümlülüklerin kaynağı olarak ilâhî bir yasa koyucunun varoluşuna genel bir inançsızlığın hüküm sürdüğü bir çağda, ahlâkı "yükümlülük" ya da "ödev" benzeri birtakım hukukî kavramlarda temellendirmeye kalkışmanın bir hata olduğu düşüncesine dayanır. Anscombe, işte bu yüzden eylem ve niyet gibi kavramlar yeterince tatmin edici bir biçimde tanımlanıncaya

kadar, psikoloji felsefesinin ahlâk felsefesinin yerini alması gerektiğini öne sürer. Filozoflar, ona göre, etiğe ancak bundan sonra erdem etiği yoluyla dönebilirler.

Onun bakış açısından kökleri Aristoteles'e kadar geri giden bu etik, erdemli bir biçimde eylemeyi savunan bir etik görüşü olmak durumundadır. Ve o, yararcılık ile Kantçılığa gerçekten de bir alternatif oluşturur. Çünkü, yararcılığın sadece faydayla ilgilendiği, ahlâkî eylemi başka her şeyden tecrit ederek onu eylemden etkilenen herkesin mutluluk ya da yararını en yüksek düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirdiği, erdemli bir biçimde eylemeyi sadece fayda temeli üzerinde savunabildiği yerde, erdem etiği yalıtılmış müstakil eylemlerden ziyade failin karakteriyle ilgilenir, ahlâklı bir kimse olmanın önemine vurgu yapar. Yine bir Kantçının "doğru söyleme"nin gerekçesi olarak, onun kategorik buyruğa veya ahlâk yasasına uymasını verdiği ve dolayısıyla, ahlâkî failin motivasyonunu tamamen göz ardı ederek, tam bir kişisizlik ve tarafsızlığı ahlâklılığın zorunlu koşulu hâline getirdiği yerde, erdem etiği failin sadece duygularına değil, fakat başkalarına yönelik duygusal bir alakâ hâliyle harekete geçirilmesine de özel bir önem verir. O, geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, politik alanda da evrensel olana karşı yerel ve tikel olanı, genel olana karşı özgül olanı, soyuta karşı cisimleşmiş olanı, bireye karşı cemaatin etik değerlerini, gözden geçirilmiş olana karşı geleneksel olanı, tarafsız olana karşı erdem ve ahlâktan yana olanı, çıplak rasyonaliteye karşı da ahlâkî duyarlılığı öne çıkarır.

Erdem etiğinin yüzyılımızdaki bir diğer önemli temsilcisi olan Alasdair MacIntyre, aslında birçok noktada Anscombe'yi izler. Nitekim, modern etik krize ancak, ahlâkı bir cemaate aidiyet ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi gelenekten beslenecek bir erdem etiğiyle cevap verilebileceğini öne süren MacIntyre'a göre, böyle bir etik görüşü sadece belli bir beşerî iyi anlayışı değil, fakat aynı zamanda anlamlı bir hayat telakkisi temin eder. Gerçekten de, o, bu anlamda hayatın anlamının bir kişi, her bir hayat için bir anlatı düzeni temin etmekle kalmayıp, varoluşu için belirli pratiklerdeki yetkinlik standartlarına bağlı olan bir ahlâk geleneğine bağlı olduğu zaman ortaya çıktığını söyler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, erdem etiğinin MacIntyre'daki versiyonunda, "pratik", "gelenek", "anlatı" gibi üç temel kavram öne çıkar. Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, iş birliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Bir pratik içerisinde kişi tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşılmış normlar ve mükemmellik standartları içerisinde faaliyette bulunur. Bu açıdan bakıldığında her pratik, bir geleneğin taşıyıcısı olmak durumundadır. İşte bu gelenek çağdaş dünyada erdem etiğine ihtiyaç duyduğu rasyonalite zeminini sağlar.

Anlatı kavramı ise, hayatın ancak bir bütünlük olarak algılandığı zaman anlamlı olabileceğine işaret eder. Ona göre, tıpkı bir eylemi bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılabilmemiz gibi, bir hayatı da ancak ona önemini veren anlatısal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz. Elbette kişiler, iyi arayışıyla belirlenen hayat hikâyelerini kendileri yazmazlar; tam tersine, kişiler hayatlarını bir bütünlük olarak algılarken, belirli pratikler ve gelenekler içerisinde hareket ederler. Erdemlerin sadece belli toplumlarda gelişebileceğini öne süren MacIntyre, bu yüzden ahlâkî nihilizm sorununun aşılmasında, modern yaşamın baskılarına direnerek ayakta kalabilmiş olan cemaatlerin canlandırılmasının önemli olduğunu düşünür.

Metaetikte Kuram Türleri

Yaklaşık yüzyıllık bir geçmişi olan ve esas itibarıyla ahlâk dilinin analiziyle meşgul olan metaetikte kuramlar, çok büyük ölçüde moral bilginin imkânı ve doğallıkla da ahlâkî yargıların statüsü konusundaki tutumlarıyla birbirlerinden ayrılıp, iki ana başlık altında toplanırlar: *Bilişselcilik* ve *gayrı-bilişselcilik.*

Realizm ve Anti-Realizm: Fakat moral bilginin imkânı, elbette öncelikle bilinecek ahlâkî olguların olup olmamasına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, metaetik kuramlar esas itibarıyla moral olguların varlığı konusundaki tutumlarına bağlı olarak birbirilerinden farklılaşırlar. Bunlardan *realizm ahlâkî failden bağımsız olarak varolan, nesnel birtakım moral olguların bulunduğunu, dolayısıyla ahlâkî terimlerin moral olgulara karşılık gelip, ahlâk yargılarının bu olguları ifade ettiğini dile getirir.* Realist yaklaşım, söz konusu moral olguların ne şekilde kavra-

nacağı veya bir başka olgu türüne indirgenebilir olup olmamaları konusunda ayrışır.

Anti-realizm ise dünyada insan tarafından varlığı tespit edilecek, şu ya da bu yolla kavranabilecek, ve nihayet moral yargılarla ifade edilebilecek ahlâkî olgular olmadığını öne sürer. Söz konusu anti-realist görüşe göre, ahlâkî yargıların dış dünyada olgusal bir karşılıkları yoktur; bundan dolayıdır ki, onları doğrulamak ya da yanlışlamak imkânsızdır. Bu yargılar, sadece insanların veya faillerin kişisel duygularını dışa vurmaya veya başka insanları ikna etmeye yararlar.

Söz konusu realizm etik nesnelcilik ve mutlakçılıkla şu ya da bu ölçüde birleşirken, anti-realizm de doğallıkla öznelcilik ve rölativizm ile birleşir. Çünkü ahlâkî görüş, ya da moral bakış açılarının öznel ve dolayısıyla göreli olduğunu öne süren öznelcilik ana iddiasını veya temel görüşünü gerekçelendirirken, insanların çatışan ahlâkî kanaat ya da görüşlere sahip olduklarını söyler; bunun da en önemli nedeni, bir moral görüşün diğeri karşısında sahip olduğu üstünlüğü kanıtlamanın imkânsız olmasıdır. Kanıtlamanın imkânsız olması ise, doğrudan doğruya gerçekten var veya gözlemlenebilir olan moral olguların olmamasıdır.

Bilişselcilik: Ahlâkî diye niteleyebileceğimiz olguların var olduğu, bu yüzden ahlâk yargılarının söz konusu zihinden bağımsız moral olgular ve niteliklerle ilgili olduğu görüşü, yani etik realizm, metaetikte bu yargıların bilişsel bir değere sahip olduğunu dile getiren görüşle birlikte ele alınır. Buna mukabil, moral olguların varoluşunu yadsıyan anti-realist görüş de, etiğin bir bilgi konusu olamayacağını, ahlâk yargılarının bilgiyle ilintili olmayan birtakım işlevleri yerine getirdiğini savunan görüşle bir arada mütalaa edilir. İşte bu yüzden, etik bilginin imkânı, ahlâk yargılarının mantıksal ve bilişsel statüsüyle ilgili bu tartışmada alternatif kuramların, iki ana başlık altında toplandığını söyleyebiliriz. Bu karşıtlığın bir tarafında *bilişselcilik* başlığı altında toplanan kuramlar, diğer tarafta ise *gayrı-bilişselcilik* genel başlığı altında yan yana gelen kuramlar bulunur.

Bunlardan *bilişselcilik, özde değerler ve ahlâkî ilkeler üzerine inşa edilmiş ayrı bir moral alan bulunduğunu, bu alanla ilgili etik bilginin mümkün olduğunu öne sürer*. Bilişselciliğe göre, doğru ya da yanlış olduklarına hükmedilebilen moral yargılar ve ah-

lâk önermeleri vardır; işte bu yüzden, ahlâk yargıları kişilerin ya da toplulukların değişken tutumlarına bağlı bir değerlendirilme sonucunda değil, fakat yargıların fiilî ya da olgusal durumlarla karşılaştırılmalarına bağlı olarak, belirli bir doğruluk değeri elde ederler. Buna mukabil, *bilişselci olmayan yaklaşım, ahlâk yargılarının nesnel ahlâkî olgulara karşılık gelmek yerine, insanların belirli davranış ve tutumlarını belirttiğini ifade eder*; yani, söz konusu yaklaşıma göre, bu yargıları doğrulamak ya da yanlışlamak için kendisine başvurulacak ayrı bir moral olgular alanı yoktur; moral yargıları, işte bu yüzden, epistemolojiye konu yapmanın ne imkânı ne de bir mantığı vardır.

Bilişselci Doğalcılık: Bilişselcilik kapsamı içinde karşımıza iki metaetik öğreti çıkar. Bunlardan birincisi doğalcılıktır; bilişselci doğalcılık, ahlâk yargılarına karşılık gelen olgular bulunduğunu, *bu yüzden doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olan söz konusu ahlâkî yargıların insanlara bilgi verdiğini öne sürer.* Bununla birlikte, doğalcılık büyük ölçüde indirgemeci bir görüşü temsil eder; o, işte bundan dolayı, ahlâkî olguların özerk ya da müstakil olgular olmayıp; doğal, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel olguların bir türevi olduklarını ileri sürer. Gerçekten de, bilişselci doğalcılığın yakın zamanlardaki en önemli temsilcileri olarak ortaya çıkan G. Sayre-McCord, D. Brink, N. Sturgeon ve R. Boyd gibi felsefeciler, ahlâk yargılarının kendilerine tekabül ettiği olguların doğal olgular ile bunların türevleri olan toplumsal-bilimsel olgulardan oluştuğunu iddia eder. Sıra bu olguların nasıl bilineceğine gelince, bilişselci doğalcılar etik bilgide veya ahlâk epistemolojisinde doğa bilimlerindeki kanıtlama yöntemlerine benzer bir ispat aracının kullanılabileceğini savunurlar.

Bilişselci Sezgicilik: Bununlar birlikte, bilişselci yaklaşım deyince, günümüzde aklımıza esas itibarıyla G. E. Moore, W. D. Ross ve C. D. Broad gibi filozoflar tarafından benimsenmiş olan sezgicilik gelir. Moral olgu veya ahlâkî değerlerin varlığı konusunda realist bir tutum takınan sezgiciliğe göre, söz konusu moral olguları dile getiren veya etik değerlerle ilgili olan ahlâk yargıları doğru ya da yanlış olabilir ve *onların doğruluk ya da yanlışlıkları sezgi yoluyla bilinir.* Sezgicilik, dolayısıyla ahlâk yargılarının olgusal açıdan bilişsel bir içeriğe sahip olduklarını öne sürer. Ahlâk yargılarının dile getirdiği bu olgusallık, bununla birlikte, fiziksel olgularca belirlenen bir olgusallıktan ziyade, kendine özgü bir gerçekliği olan belli bir alanı tanımlar. Ahlâk

terimlerinin doğal olgulara karşılık gelen terimler gibi olmadıklarını, dolayısıyla doğal olgularla tanımlanamayacağını savunan sezgicilik, bu terimlerin gösterdiği niteliklerin tanımlanamaz ve analiz edilemez basit nitelikler olduğunu öne sürer.

Ahlâkî niteliklerin algılarla kavranabilir nitelikler olmadığı için, gözlemlenebilir bir gerçekliğe karşılık gelmediğini belirten söz konusu yaklaşımın savunucularından örneğin Moore, "iyi" teriminin tanımlanamaz olduğunu iddia eder, çünkü ona göre, bu terimin karşılık geldiği nitelik açıklanamaz ve çözümlenemez bir nitelik olup, söz konusu terimle oluşturulan ahlâk yargılarının doğruluk ya da yanlışlığı ancak sezgi yoluyla ortaya konabilir. Sezgicilik bu nedenle, ahlâk yargılarının doğruluğunun algısal olmayan bir sezgi yoluyla ya da duygusal bir sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunur; sezgici yaklaşıma göre, etiğin temel amacı, kendi kendisini temellendiren veya kanıtlayan, doğruluğu sezgi yoluyla bilinebilir olan yargıların ortaya konması olmak durumundadır.

Gayrı Bilişselcilik: Metaetik alanda genel bir duruş, analitik felsefenin etik alanındaki duruşunu kusursuzca yansıtmak bakımından özel bir önem taşıyan temel bir yaklaşım, gayrıbilişselcilik olarak geçer. Buna göre *gayri-bilişselcilik, etiğin gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade, konatif boyutuna dayandığını öne sürer*. 20. yüzyılın ilk yarısında, etik alanındaki bilimsel yaklaşımın analitik-dilsel yönü oldukça güçlü bir versiyonu olarak ortaya çıkmış olan gayrı-bilişselcilik, biri olumsuz diğeri olumlu olan iki temel tez öne sürer: **(i)** Ahlâkî inançlar, yargılar ve argümanlar bilimsel yargılarla argümanlardan tamamen farklıdır. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlâkî terimler, bilimsel terim ve yüklemlerin tam tersine, doğal özellikleri göstermezler; aynı şekilde moral yargılar da, ne matematiksel bilimlerdeki yargılara benzer bir biçimde kanıtlanabilir, ne doğa bilimlerindeki yargılara benzer bir şekilde gözlem ya da deneyim yoluyla doğrulanabilir. Bir diğer söyleyişle, gayrı bilişselcilik ahlâkî terimlerin betimsel bir anlamı olmadığını öne sürer. O ahlâkî önermelerin dünya ile ilgili olguları ortaya koyan önermeler olabilmelerini kabul etmediği gibi, aklın bir ahlâkî ilkeyi kanıtlayamayacağını veya temellendiremeyeceğini de iddia eder.

Gayri-bilişselciliğin söz konusu olumsuz iddiasını tamamlayan olumlu tezi ise, **(ii)** *ahlâkî terim ve yargı ya da cümlelerin*

betimsel olmayan çok farklı anlamlara ve çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre, ahlâkî terim ve yargılar birtakım duyguları dışa vurur; belli bir çekimleyici güce sahip bulundukları için, başka insanlar üzerinde bir etki uygulamaya, onlarda belli tavırlar doğurmaya yararlar. Yine, ahlâkî yargılar, örtük olarak belli eylem tarzlarını emretmek suretiyle, insanlarda belli birtakım tercihlere yol açarlar.

Gayrı-bilişselciliği karakterize eden bir diğer unsur da, gayrı bilişselcilerin dile verdikleri büyük önem, etik ile dil arasında kurdukları ilişkidir. Gerçekten de, A. J. Ayer, C. L. Stevenson ve R. Hare gibi bu kapsam içinde ele alınmak durumunda olan düşünürler dile, sadece etiğin konumunu, ahlâkî yargıların gerçek anlamını açığa kavuşturmak için değil, fakat sezgici ve doğalcı etiğin yanlışını göstermek için de büyük önem vermişlerdir. Nitekim bu düşünürlere göre, dış dünyada moral olgular, "iyi" ya da "doğru" gibi terimlerin gönderimde bulundukları veya karşılık geldikleri doğal veya doğal olmayan kendilik ya da nitelikler yoktur. Onlara göre, etik alanında sadece dilin betimsel olmayan çeşitli kullanılma tarzlarından söz etmek gerekir.

Ayer, Stevenson ve Hare gibi gayrı bilişselci düşünürlere göre, bilişselci düşünürlerin realist bir tutum benimseyerek, moral olguların varolduklarına inanma, iyilik ya da yükümlülüğün gerçekten varolan şeyler olduklarını öne sürme hatasına düşmelerinin en önemli nedeni budur. Onlar, ahlâkî cümle ya da moral yargıların betimsel ya da tasvirî bir anlama sahip olduklarına inandıkları için, yanlışlıkla moral olguların da var olmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. İşte dili ve anlam konusunu öne çıkarmaya, etikle dilin ilişkisini vurgulamaya en azından bu yanlışı bertaraf etmek için ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü ahlâkî terimlerin ontolojik gönderimleri veya karşılıkları olduğu iddiasından ancak ve ancak ahlâkî yargıların tek ya da ilk anlamının betimsel olmayan bir anlam olduğu anlaşıldığı zaman vazgeçilebilir.

Gayrı-bilişselci Duyguculuk: Gayrı bilişselci kapsam içinde ortaya çıkan *duygucu etik, şu hâlde, ahlâk yargılarının olguları göstermediğini, onların gerçekte bir etki yaratmak amacıyla kullanılan yargı biçimleri olduğunu savunur*. İşte bundan dolayıdır ki, ahlâk dili, insanın toplumsal yaşamının düzenlenmesinde bir araç olarak iş görüp, bu dille gerçekleştirilen yargılar duygu yaratıcı bir rol üstlenir.

Duygucu etiğin en önemli temsilcilerinden biri olan Ayer'a göre, moral yargı ya da ifadeler ahlâkî hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlâkî terimler nesnel niteliklere tekabül etmez; bu ifade, yargı ya da telkinler, ahlâkî terimleri kullanan, moral yargıyı ortaya koyan kişilerin duygularını ifade etmeye, dışa vurmaya yarar. Onlar duyguları dışa vurmakla kalmazlar, fakat başkalarında da benzer duyguları uyandırma, onları istenen doğrultuda eylemde bulunmaya sevk etme işlevi görürler.

Ayer'a göre bu durum, moral yargılar veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Bu açıdan yaklaşıldığında, etik önermeler veya ahlâkî bir yargı bildiren cümleler olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine tam olarak ayrıldıkları takdirde, önerme ya da cümlenin güya ahlâkî olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlâkî terimlerin farklı duygu derecelerini ifade edip, değişen yoğunlukları olan birtakım duygular uyandırdıklarını öne sürer. Örneğin, "doğruyu söylemek iyidir" önermesi, onun gözünde, sıradan bir telkin veya bir tavsiyeden daha fazla hiçbir şey değildir, ve burada ortaya konan yargının gücü sınırlıdır. Fakat "Doğruyu söylemek iyidir!" önermesinden, "Doğruyu söyle!" ve "Doğruyu söylemek gerekir!" ya da "doğruyu söylemek senin ödevindir"e geçildiği zaman, ahlâkî yargının gücü kesinlikle artar.

Aynı şekilde, ahlâkî terimlerin de mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığı gibi, nesnel karşılıkları da yoktur. Onların anlamları kişiden kişiye değişmekte olup, söz konusu anlamlar sadece terimlerin dışa vurdukları duygular ve yol açtıkları tepkilerle ortaya konabilir. Ahlâkî yargılarımızı geçerli kılacak bir ölçüt olmadığı gibi, ahlâkî yargılar da kaçınılmaz olarak ünlemlere ve buyruklara indirgenmek durumundadır. Onun duygucu etik anlayışında, moral olgular, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlâkî kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, ahlâkî hakikatlerden veya ahlâkî bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre, ahlâkî ilkeler ve ahlâklılığın mahiyetiyle ilgili olarak akıl yürütülemez. Burası sadece duygularla ilgili bir alan olmak durumundadır.

Duygucu görüşün daha gelişmiş bir versiyonu, sonradan Charles Stevenson tarafından öne sürülmüştür. Stevenson da, ahlâk yargısı ya da moral önermelerin anlamdan yoksun ol

mamakla birlikte, kendilerine özgü, ayırt edici bir anlama, yani betimsel anlamdan bütünüyle farklı bir duygusal anlama sahip olduklarını öne sürer. Bununla birlikte, etik terimlerin duygusal anlamları, onların sadece konuşmacının kendi duygularını dışa vurmak için değil, fakat başkalarının duygularını ve tutumlarını etkilemek, birtakım tutum ve duygulara yol açmak için kullanılmalarından oluşur. Yani ona göre, moral yargılar fazladan ikna amacına hizmet ederler. Ahlâkî söylem burada şu hâlde, davranış değişikliğine yol açmanın bir aracı olarak değerlendirilir.

Preskriptif etik: Duygucu etik anlayışı, bütün özgünlüğüne rağmen, etik alanda bilgi ve rasyonel tartışmayı imkânsızlaştırdığı gerekçesiyle yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. Gerçekten de eleştirmenler, Stevenson'a, onun moral söylemle ilgili yorumunun ahlâkî söylemi, reklâm benzeri duygusal olarak yönlendirici veya manipüle edici pratiklerden ayırt edilemez hâle getirdiğini öne sürerek, itiraz ettiler. Stevenson'a yönelik söz konusu sert eleştirinin bununla birlikte önemli bir yararı olduğu, onun metaetik alanında çalışan düşünürlerin preskriptif ya da emredici anlam ile betimsel anlam arasındaki ayırımı görmelerine katkı yaptığı söylenebilir.

Preskriptif etik, gayrı bilişselci yaklaşımın, duygusculuğa yönelik eleştirilerden kendisine gerekli payı çıkartmış görünen bir türü ya da kolunu temsil eder. Bu görüşün en önemli temsilcisi Hare'dir. Hare'ye göre, ahlâk yargıları evrensel buyruklar ya da öğütler olma işlevi görürler. Ahlâk yargılarının "ne yapmalıyım?" türünden sorulara yanıt veren bir yapı sergilediğini belirten Hare, ahlâk dilinin, yol gösterici, öğütleyici ve buyurucu yapısıyla insanları belirli davranış biçimlerine yöneltme işlevi gördüğünü ileri sürer. Buyruk dilindeki tümcelerin betimleyici dilin önermeleriyle benzerlik gösterdiğini savunan Hare, ahlâk dilinin bir mantıksal yapısı bulunduğunu ve moral yargıların işte bu yapı aracılığıyla birbirine bağlandığını söyler. Gerçekten de, betimleyici bir anlam içeriğiyle kendini gösteren ahlâk yargılarının aslında bir buyruk kipi tümcesi olduğunu belirten Hare, "öldürmek yanlıştır" şeklinde betimleyici bir kipte ya da bildirim kipinde ortaya çıkan ahlâk yargısının "öldürmeyeceksin!" biçimindeki buyruk kipinden tümcenin gizlenmiş biçimi olduğunu ileri sürer. Ahlâk terimlerinin herhangi bir nesnel nitelikle ilgili olmadığını savunan Hare, ahlâk alanını

karar verdirici, buyurucu yargıların oluşturduğu bir davranış bilimi olarak tanımlar. Ahlâk yargıları olgusal yargılar gibi sınanabilir ve denetlenebilir yargılar değildirler; bundan dolayı, nesnel bir ahlâk bilgisinden söz edilemez.

Etiğin Temel Kavramları

Felsefenin hemen bütün diğer dalları ya da disiplinleri gibi, etiğin de, kendisini belirleyen, alanını tanımlayan birtakım temel kavramları vardır. Zaten, onun felsefenin 2500 yıllık uzunca bir geçmişi olan bir disiplini olmasını mümkün kılan şey de, budur. Özgürlük, vicdan, sorumluluk, ahlâkî eylem gibi ahlâkın ortaya çıkışını değil, fakat etiğin tanımlanmasını da mümkün kılan temel kavramları bir tarafa bıraksak bile, en azından deontolojik etik, sonuççuluk ve erdem etiği gibi üç ayrı normatif etik tipinin varoluşu, onların temel kavramları olan moral doğruluk, ahlâkî iyi ve erdem gibi temel kavramların tanımlanmasını zorunlu hâle getirir.

(i) Ahlâkî Doğruluk

Metaetiğin baskın gücünün normatif etiğin kısmen arkâplana itilmesiyle sonuçlandığı günümüz dünyasında dahi, pek çok düşünürün mevcut iyi anlayışlarını sorgulayıp yerlerine yenilerini ikame etmeye çalıştığını söylemek, öyle sanılır ki doğru olur. Buna rağmen, ahlâkî doğruluğu tanımlama çalışmaları geleneksel etiğin olduğu kadar, çağdaş etiğin de en fazla mesai harcadığı alanı meydana getirir.

Yararcı Doğruluk Telakkisi: Günümüz etik düşüncesine bu açıdan bakıldığında, ahlâkî açıdan doğru ya da yanlış eylemle ilgili olarak, bugün dört görüş ya da kuramın öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, yararcılar tarafından geliştirilen, doğru eylemin beşerî iyiyi temele alan bir bakış açısı veya iyinin türevi olan birtakım terimlerle anlaşılması gerektiği görüşüdür. Burada insanî iyi haz yoluyla, arzu veya isteklerin tatmini ya da daha geniş bir biçimde mutluluk aracılığıyla tanımlanırken, doğru eylemin, acı ya da mutsuzluktan ziyade, haz veya mutluluğa götüren, götürmesi muhtemel eylem olduğu söyle-

nir. Böylesi araçsal bir iyi veya sonuççu etik anlayışı genellikle hep tartışmalı olmuş olmakla birlikte, yararcılığın bugün karşı karşıya kaldığı en büyük problem, onun kendisini en azından sonuççuluğun, haz dışında kalan birtakım özsel iyileri temele almakla kalmayıp, eşitlik, hakkaniyet ve doğal güzellikle ilgili birtakım mütalaaları gündeme getiren daha nitelikli versiyonlarına karşı savunma problemidir.

Kantçı Doğruluk Anlayışı: Ahlâkî açıdan doğru eylem bağlamında ele alınması gereken ikinci görüş, doğru olanı iyinin türevi hâline getirirken, insanî istek ve arzuların tatminine vurgu yapan yararcı anlayışın tam tersine, *ahlâklılığın bütün ampirik veya duyumsal motiflerden bağımsız bir biçimde anlaşılması gerektiğini savunan Kantçılık*tır. İnsanın, istek ve arzuları her ne olursa olsun, irâde ve akıl sahibi bir varlık olmak dolayısıyla her koşul altında yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ahlâkî yükümlülükleri ya da ödevleri olduğunu öne süren Kant'ın izinden giden çağdaş Kantçı düşünürler açısından, eylem bakımından doğruluk tutarlı ve aklî bir biçimde eylemde bulunmakla ilgili bir konudur. Buna göre, doğru eylem ödeve uygun, kategorik olarak emreden bir yükümlülüğü hayata geçiren bir eylemdir.

Sezgici Doğruluk Görüşü: Ahlâkî doğru ve yanlış konusunda çağdaş dünyada kendisine bir yer bulan üçüncü yaklaşım, sezgicilik ya da sağduyuculuk olarak bilinen yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım Kantçılıkla yararcılığa karşı çıkarken, ahlâkî yükümlülüklerimizin birlikli bir yorumunun olamayacağını öne sürer; sezgiciliğe göre, *ahlâkî yükümlülüklerimizin sayısı sanıldığından çok daha fazla olduktan başka, bunları belirleyen şey de insanın koşullardan bağımsız, evrensel ve soyuta eğilimli aklından ziyade, sezgi yeteneği ve ahlâkî eylemin gerçekleştiği birbirinden farklı durum ya da ortamlardır*. Temel ahlâkî ilkelerin ilk elden temel ilkeler olduğunu öne süren sezgicilik, ahlâken doğru olanın insanın sezgi gücü tarafından kavranan ilk elden ilkelerden biri ya da diğerinin cisimleşmesi olduğunu öne sürer.

Erdem Etiğinin Doğruluk Anlayışı: Bu konuda günümüzde benimsenen dördüncü yaklaşım, dikkati bir önermeler ya da doğrular sistemi olarak etik anlayışından ahlâklılığın bireysel eylem ve düşünce yönelimlerinde, duygusal tepkilerde tezahür eden psikolojik ve dolayısıyla sosyal tezahürüne çeviren erdem etiğini benimsemiş düşünürlerin yaklaşımıdır. Söz konusu yak-

laşım ahlâken doğru ve yanlışın temelde veya müstakil bir biçimde ahlâkî kurallarda cisimleşmek veya ahlâkî ilkeler tarafından yakalanmaktan ziyade, *durumsal duyarlılıkla ilgili olduğunu* öne sürer. Bu anlayışa göre, doğru eylem oldukça saygın motiflerin, çok değerli içsel hâllerin bir dışavurumu, sağlam bir ahlâkî karakterin somut bir ifadesidir.

(ii) İyi

Etiğin en temel kavramlarından bir diğeri de, iyi kavramıdır. Hatta, onun pozitif ahlâkî değerlemenin en genel terimi olduğu, yani iyi ya da kötü diye nitelenmeyen neredeyse hiçbir şey bulunmadığı için, "iyi"nin bu bakımdan "doğru"dan bile daha temel ve önemli olduğu söylenebilir. Bu yüzden, neyin gerçekten iyi olduğu ya da daha somut olarak bir eylemi, bir kişiyi, hatta bir hayatı iyi kılan şeyin ne olduğu konusu, Sokrates'ten günümüze kadar hemen tüm filozoflar tarafından tartışılmıştır.

Klâsik İyi Anlayışı: Ahlâkî iyi konusunda İlkçağ'dan günümüze kadar uzanan tartışmanın sürekliliğine rağmen, antik dünya ve Ortaçağ düşüncesi ile modern düşünce arasında bir noktada çok temel bir farklılık ya da kopuştan söz etmek gerekir. Nitekim, birçok antik Yunan düşünürü ile Ortaçağ filozofunun, klâsik dünya için geçerli olan bir durum ya da özellik olarak, olgu-değer birlikteliğinden veya metafizik ile etiğin birliğinden dolayı, *gerçek olanla iyi olanın nihaî özdeşliği*ni savunduğu söylenebilir. Oysa, fizik tarafından betimlendiği şekliyle salt madde ve hareketten oluşan, değer bakımından yansız bir dünya ile karşı karşıya kalan modern filozoflar bu özdeşliği reddederler; aralarında iyinin gerçekliğin bir parçası olduğunu savunanlar dahi olsa, modern düşünürler çoğunluk bir şeye iyi dediğimiz zaman, insanî çıkarları gerçekliğe yansıttığımızı veya *"iyi" teriminin sadece öznel takdir ve beğeniyi gösterdiğini ifade ederler*. Gerçekten de, örneğin ahlâkî bir değere karşılık gelen İyi İdeasını gerçekliğin nihaî kaynağı yapan Platon'dan sonra, münferit iyi türleriyle ilgili olarak ayrıntılı bir tartışma geliştiren Aristoteles'in metafiziğinde, hocasının öne sürdüğü iyilik gerçeklik özdeşliği düşüncesinin bir versiyonunu koruduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre, bir şeyin özsel doğası, onun kendisine özgü etkinliği ya da işlevinden oluşur ve o şey,

söz konusu işlevini iyi bir biçimde yerine getirdiği zaman, hem en yetkin, hem de en gerçek şey olur.

Günümüzde, söz konusu metafizik görüşler gündelik hayatta kullandığımız "iyi" düşüncesinden, herhâlde bir daha hiç geri gelmemecesine kopmuş durumdadır. Yine de, bugün bile pek çok filozof Aristoteles'in yorumunun gerisindeki kavrayışın "iyi"nin çok çeşitli kullanımlarına ışık tutacağını düşünür. Buna göre, Aristoteles'in bakış açısından bir şeyin iyi olduğunu söylemek, o şeyin kendi türü içinde işlevini iyi bir biçimde yerine getirmesi olduğunu söylemek ve işlevini iyi yerine getirmesini de onun gerçekliğiyle irtibatlandırmak anlamına gelir. İyiyle ilgili söz konusu işlevsel yorum, sadece araçlar, makineler, sanatlar veya organlar benzeri şöyle ya da böyle bir amacı olan veya amaç düşüncesini ihtiva eden hemen her şeye çok uygun düşmekle kalmaz, fakat iyi olan şeylere niye ilgi gösterdiğimizi de açıklamaya yarar. Bununla birlikte mutluluğun, güzelliğin veya özgürlüğün iyi olduğunu söylediğimiz zaman, açıktır ki aklımızdan şu ya da bu işlevin hayata geçirilmesi pek geçmez. İşte bu noktada, Aristoteles'in vukuflarını önemseyenler işlevsel yorumun ana düşüncesini doğrudan doğruya amaçlı gibi görünmeyen şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışmışlardır. Bu düşünürlerden biri olan John Rawls, bir şeyin iyi olduğunu söylemenin o şeyin, kendisinden haklı olarak beklenebilecek veya talep edilebilecek özelliklere sahip olduğunu söylemek anlamına geldiğini belirtir. Söz gelimi hazzın, güzelliğin veya özgürlüğün iyiliği, onların iyi bir hayatta oynadıkları rolle açıklanabilir.

İyi Türleri: İyinin ne olduğuyla ilgili bütün tartışmalar dışında, etik düşüncede farklı iyiler arasında yapılan ayırım da büyük bir önem taşır. İyi söz konusu olduğunda en temel ayrım, araç olarak değer verilen şeyler ya da araçsal iyilerle amaç olarak değer verilen veya nihaî iyiler arasındaki ayrımdır. Bunu tamamlayan bir diğer ayrımın, özsel ya da aslî iyi ile arızî ya da dışsal iyi arasındaki ayrım olduğu düşünülür. Buna göre, bir şeyin özsel olarak iyi olduğunu söylemek, onun bizzat kendisinden dolayı, kendi aslî doğası yüzünden iyi olduğunu söylemektir; oysa bir şeyin dışsal veya arızî olarak iyi olması, onun kendisi dışındaki şeylerle olan ilişkileri sayesinde iyi olması anlamına gelir. Örneğin, araçlar, onların iyilikleri başka iyi şeylere götürmeleri olgusundan kaynaklandığı için, dışsal olarak

iyidir. Oysa amaçların, insanlar onları salt kendi başına taşıdıkları değerden dolayı elde etmeyi istedikleri için, özsel olarak iyi oldukları kabul edilir.

Koşullu ve Koşulsuz İyi: Ahlâkî iyiyle ilgili bu sonuncu ayrımı ortaya koymanın ve değerleri insanî çıkarlarla ilişkilendirmenin alternatif bir yolu da, Kant'ın koşullu iyi ile koşulsuz iyi arasında yaptığı ayrımdan geçer. Gerçekten de özsel ve arızî iyi ayrımına benzer bir biçimde koşulsuz değer ile koşullu değer arasında bir ayrım yapan Kant'a göre, *bir şey, ona bütün koşullar altında değer veriyorsak, koşulsuz*; buna mukabil, *ona verdiğimiz değer birtakım koşullara bağlıysa, koşullu olarak iyi olmak durumundadır*. O, işte bu ayrımın ardından, insanların koşulsuz olarak değer verdikleri yegâne şeyin iyi irâde ve iyiyi isteme kapasitesine sahip olan insan varlıkları olduğunu söyler. Bununla birlikte, insanların koşullu bir değer taşıyan şeyleri istedikleri ve bunlar için kaygılandıkları da olur; onlar, bizatihi kendileri değer taşıyan insanlar için önemli olduklarından dolayı, değerli olmak durumundadırlar. Kant'ın, bütün modern düşünürler gibi, değerleri işte bu şekilde insanî ilgilere bağladığı söylenebilir.

Öznel ve Nesnel İyi: Değerin modern düşüncede insanî ilgi ya da çıkarlara bağlanması olgusundan yola çıkıldığında, iyiyle ilgili bir ayrım daha yapmak mümkün olabilir. Buna göre, *söz konusu bakış açısından iyi olan bir şeyin bir kimse için iyi olması gerekir; işte bir kimse için söz konusu olan bu iyiliğe öznel ya da faile göreli iyi adı verilir*. Böyle bir iyiliğin karşısında ise, *bir şeyin herkes için iyi olması anlamında, "nesnel iyi" bulunur*. İki iyi türü arasındaki ilişkinin ne olduğu, yirminci yüzyıl düşünürleri tarafından çokça tartışılmış bir başka konuyu meydana getirir. Bu tartışmanın bir ucunda, iyiliğin özü itibarıyla öznel olduğunu, insanların ortak iyilerin peşine ancak çıkarları her nasılsa örtüştüğü zaman düştüklerini söyleyenler bulunur. Yine bu uçta bulunup da, öznel değerlerin istisnasız her zaman ya da bazen nesnel değerleri yarattığını öne sürenler söz konusudur. Karşı uçta ise, öznel değerlerin daima nesnel değerlerden türetildiğini öne süren düşünürler bulunur. Bu düşünürlere göre, ben söz gelimi bir şeyin, beni mutlu kıldığı için, iyi olduğunu öne süremem; bunu söyleyebilmemin önkoşulu, mutluluğun, benim ona olan ilgimden bağımsız olarak ve nesnel bir biçimde iyi bir şey olduğunu düşünmemdir.

(iii) Erdem

Yirminci yüzyılda, özellikle erdem kuramının yararcılıkla Kantçılığa alternatif bir etik anlayış olarak öne çıkmasının ardından önem kazanan bir başka temel kavram da erdemdir. Erdem, genel anlamıyla kişinin ahlâkî bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimini ifade eder; buna göre, *erdem, bireyin iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya mizaç, eğitim ve moral olgunluk açısından yatkın olma durumunu tanımlar*. O, insan varlığına gerçek anlamını veren ahlâkî niteliklerin bir toplamına karşılık gelir.

Erdem terimini felsefeye sokan kişi, etiğin kurucusu kabul edilen Sokrates olmuştur. O, erdemi bilgelikle özdeşleştirmişti. Öğrencisi Platon, onun görüşündeki kimi eksikleri, erdemi ayrıntılı bir ahlâk psikolojisiyle ilişkilendirerek giderme çabası içinde oldu. Sokrates ve Platon'un erdem konusundaki azımsanmayacak katkılarına rağmen, çağdaş erdem etiği hemen tamamen Aristoteles'in erdem anlayışından yola çıkar. Bununla birlikte, Aristoteles bu noktada kalmayarak, Sokratik-Platonik erdem etiğini en azından içerik bakımından zenginleştirir ve erdemlerin kazanılmasında moral düşünüm ve karakter eğitiminin rolüne özel bir vurgu yapar. Gerçekten de çağdaş erdem kuramı, erdemlerin ahlâkî eğitimle kazanılan, sadece eylemde değil, fakat duygusal tepki tarzlarında sergilenen karakter özellikleri ya da yönelimleri olduğu konusunda Aristoteles'le hemfikirdir. O, yine Aristoteles gibi, erdemlerin kaskatı birtakım alışkanlıklar olmayıp, pratik aklın hayata geçirilmesine bağlı olarak esneyebilen ahlâkî davranış tarzları olduğunu düşünür. Fakat erdemin temellendirilmesi, içeriği, birliği ve gerçekliği konusunda, Aristoteles'ten bazı noktalarda ayrılır.

Aristoteles erdemlerin teleolojik bir temele sahip olduğunu ve belirli bir doğal yaratık türünün, yani eril insan varlığının en tam gelişmesini temsil ettiğini düşünüyordu. Günümüzde erdem kuramının savunuculuğunu yapan hiç kimse, kadınları ve köleleri moral tartışmanın dışında bırakan Aristoteles'in ayrımcılığını benimsemez. Erdemlerin doğal temeli söz konusu olduğunda da, bu kez Aristoteles'in teleolojik yaklaşımı pek kabul görmez. Burada en fazla, insanların ne türden varlıklar

oldukları, ve onlar için en iyi hayatın nasıl bir hayat olacağı araştırılır. Veya daha yaygın olarak, hermeneutik bir araştırma ile insanın en temel ve en değerli boyutlarının ne olduğu ortaya konarak, çeşitli erdemler belirlenmeye ve tanımlanmaya çalışılır.

Aristoteles'in erdem anlayışında, yine tarihsel bir boyutun eksikliği duyulur. Çağdaş erdem etikçileri, bir yandan söz konusu tarihsel boyutun eksikliğini telafi etmeye çalışırlarken, diğer yandan erdemler listesini hakkaniyet, kibarlık, dürüstlük gibi Aristoteles'te geçmeyen birtakım erdemlerle geliştirmeye çalışırlar. Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in insan doğasına ilişkin sağlam bir kavrayışın erdemlerin tutarlı bir listesini vereceği önkabulünü önemli ölçüde sorgulayan günümüz erdem kuramcıları, insan hayatının her şeye rağmen değişmeden kalan birtakım yönleri bulunduğunu kabul etmekle birlikte, farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde farklı erdemlerin benimsenmesinin kaçınılmaz olduğunu öne sürerler.

Erdem kuramının çağdaş savunucuları, işte bu yüzden, erdemlerin pratik bilgelik (*phronesis*) temeli üzerinde mümkün olan birliğini savunmak anlamında Sokratik geleneğe bağlı olan Aristoteles'ten ayrılıp, ahlâkî motivasyon bağlamında daha gerçekçi ve kompleks bir görüş geliştirirler. Onlar ahlâkî olan ile gayri ahlâkî olan arasındaki keskin bölünmelere karşı çıkarken, karakterin ahlâkî boyutuyla diğer yönleri arasındaki psikolojik bağlantılara dikkat çekerler. Çağdaş erdem kuramcıları, sadece erdemin failin karakteri ve mizacıyla olan ilişkisine değil, fakat aynı zamanda durumsal karakterine de vurgu yaparlar. Başka bir deyişle, onların gözünde ahlâkî failin erdemleri, sadece toplumdan türetilmek ve sosyal güçler tarafından pekiştirilmek anlamında değil, fakat toplumsal olarak paylaşılan bir malzemeden inşa edilme tarzları bakımından da topluma bağlıdır.

(iv) Özgürlük

Ahlâkın, ahlâkî eylemin temel koşulu olan özgürlük, ahlâk felsefesinin bir diğer temel kavramıdır. Özgürlük, ahlâkın temel kavramıdır. Bunun en önemli nedeni, iyiyle kötü arasında özgürce seçim yapamayan kişiyi eyleminden ahlâken sorumlu

tutmanın mümkün olmamasıdır. Özgürlük; bu yüzden, insanın, kendi tercihlerine, irâdesinin buyruklarına göre eylemde bulunabilmesi durumunu tanımlar. O, kişinin varolan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme gücünü ifade eder.

Opsiyonu Bulunma Durumu Olarak Yalın Özgürlük: Demek ki, özgürlüğün ilk ve en önemli anlamı, *insan varlığının birtakım opsiyonlara sahip olması; ona açık bazı alternatiflerin olması durumunu ifade eder*. Buna göre, cansız varlıkların özgürlüklerinden söz edilemez, çünkü onlar doğa yasalarına tâbidirler; buna göre, yere bırakılan taşın, düşmemek dışında bir alternatifi olamaz. Aynı şekilde doğa yasalarına tâbi olan hayvanın da özgürlüğü yoktur; zira hayvan da, karnı acıktığı veya susadığı zaman yemek veya içmek zorundadır. Bu, salt bedensel ya da maddî boyutu dikkate alındığında, insanın da özgür olamadığı; bir şekilde kendi dışındaki güçler tarafından belirlendiği anlamına gelir. Özgürlük, şu hâlde insana akıl ve irâde sahibi bir varlık olmasının ona bahşettiği bir özel durum olup, insanın eylem veya yaşayışı sırasında birtakım opsiyon ya da alternatiflere sahip olabilmesini ifade eder. İşte bu durum özgürlüğün temelini, zorunlu koşulunu, olmazsa olmaz zeminini meydana getirir.

Negatif Özgürlük: Bu zorunlu temelin üstüne çıkıldığında, özgürlük iki farklı şekilde tanımlandığı söylenebilir: **(i)** Bunlardan birincisi, olumsuz özgürlük olarak bilinen özgürlük anlayışını ifade eder. *Olumsuz özgürlük anlayışına göre, insan, başka bir kimse, grup ya da gücün müdahalesinden uzak olduğu zaman özgürdür; yani, onun davranışına getirilen bir kısıtlamanın olmaması, onun özgürlüğünü meydana getiren en önemli şeydir.* Bu açıdan bakıldığında, bireyin başkalarının bilinçli müdahale ve zorlamasından bağımsız olarak, kendi istek ve arzularına göre eylemde bulunabilmesi, onun özgür olduğu anlamına gelir.

Söz konusu olumsuz özgürlük telakkisi, esas itibarıyla Thomas Hobbes'tan başlayıp, John Stuart Mill ve Russell'a kadar uzanan İngiliz deneyimci felsefe geleneği tarafından savunulmuştur. Örneğin, özgür eylem ile özgür hareket arasında bu bakımından bir benzerlik kuran Hobbes'a göre, insanın kendi amaçlı eylem tarzı nehir yatağında serbestçe akan suyun hareketine benzer şekilde, dış baskı, engel, kısıtlama ve müdahaleden bağımsız bir biçimde kendiliğinden olduğu zaman, o özgür olmak durumundadır. Aynı şekilde sonraki deneyimci düşünür-

lere göre de, özgürlük özü gereği negatif bir şey olup, eylemlere getirilecek dış engel olmaması, kişinin kendisini kendi istek ve arzulara göre belirleyebilmesi durumunu ifade eder.

Buradaki en önemli felsefî sorun, negatif özgürlüğün insanın istek ve arzularıyla olan ilişkisidir. Bir grup filozof, kişinin özgürlüğüyle doğrudan ilintili olan isteklerin, yalnızca onun belirli zamanda fiilen sahip bulunduğu istekleri olduğunu ve insanın, istediklerini yapabildiği ölçüde özgür olduğunu savunur. Daha büyük bir grup filozof ise, özgürlüğün bir kimsenin fiilî isteklerini olduğu kadar mümkün isteklerini de karşılayabilme yeteneğinin bir fonksiyonu olduğu düşüncesindedir. "Değere yönelimli" bir özgürlük kuramının savunuculuğunu yaptıklarını söyleyebileceğimiz üçüncü bir grup filozof ise, özgürlüğün sadece kişinin istediği veya bir şekilde isteyebileceği şeyi yapma gücü olmayıp, daha ziyade onun yapılmaya veya sahip olunmaya değer bir şeyi, özgür olduğu söylenecek kişi için anlamlı ve gerçekten önemli bir şeyi yapma veya elde etme kapasitesi olduğunu öne sürer.

Pozitif Özgürlük: İşte burası, özgürlükle ilgili tartışmanın *mahiyetinin değiştiği bir noktadır. Nitekim*, pek *çok düşünür*, söz konusu olumsuz özgürlüğün birçok bakımdan yetersiz olduğunu savunmuştur. Örneğin, ben dışımdaki güçlerin veya nesnel koşulların kısıtlamalarından, engel ve müdahalelerinden tamamen bağışık olabilirim; dolayısıyla, her istediğimi yapabilecek durumdayımdır. Fakat bende, sürekli içki veya sigara içme isteği ya da alkol veya nikotin bağımlılığı söz konusu olabilir. Bu noktada benim, her istediğimi yapabilmek anlamında özgür olduğum söylenebilir. Fakat bu anlamda özgür olsam da, sigara veya alkolün kölesi olduğum için özgür olmadığımı söylemek yanlış olmaz. Bu durumda, hayatımın ipi benim elimde değildir, çünkü ben sigaranın veya içkinin kölesi olmuşumdur. Bu yüzden olumsuz özgürlük önemlidir, ama onun olumlu anlamda özgürlükle tamamlanması gerekir. Buna göre, *olumlu özgürlük, kişinin hayatını fiilen kontrol edebilmesi anlamına gelir*; o, insanın hayatını, içeriden ve yüksek benliğin ölçülerine göre şekillendirmesini ifade eder.

Söz konusu pozitif özgürlük anlayışı, negatif özgürlük telakkisine karşı çıkan on dokuzuncu yüzyıl Hegelci İngiliz düşünürü T. H. Green tarafından geliştirilmiştir. Green'in ifade ettiği pozitif özgürlük anlayışı, *özgürlüğü kişisel özerklik veya insanın ken*

di kendisini yönetmesiyle özdeşleştirir. Pozitif özgürlük anlayışının bir versiyonu, ahlâkî failin aklî benliğinin kendisinin daha aşağı, hatta akıldışı diye nitelenebilecek unsurlarını yönetme meşrû hakkı üzerinde odaklaşır. Buna mukabil, onun daha az bireyci, fakat daha politik olan ikinci versiyonu, *bir bireyin ancak özgür bir politik cemaat ya da topluluğun üyesi olarak özerk bir biçimde yaşayabileceğini varsayar.* Buna göre, kişinin özgürlüğü, sadece başka devletlerden bağımsız olmakla kalmayıp, kendisi de demokratik bir biçimde örgütlenmiş bir devletin, yani bütün yurttaşlarının, kendi kendilerini yönetmek anlamında, yönetime katılabildikleri bir politik düzenin varoluşuna bağlıdır.

(v) Sorumluluk

Ahlâk felsefesinin bir diğer önemli kavramı da sorumluluktur. O, *kişinin kendi davranış ve eylemlerinin hesabını verebilmesi anlamına gelir*; sorumluluk, *bireyin eylemlerinin doğurabileceği sonuçları üstlenmesi durumunu ifade eder.* Buna göre, sorumlu kişi yaptığı, gerçekleştirdiği şeyi tam bir bilinçle ve özgürlükle yapabilecek durumda olan insandır. Bu yüzden sorumluluk, kişinin neden olduğu sonuçları üzerine almayı vicdanî bir görev sayması durumunu tanımlar.

Ahlâkî sorumluluk, şu hâlde, öncelikle insanın "kişiler" adı verilen gerçekten ayrı bir bireyler sınıfının üyesi olma özelliğine gönderme yapar. İşte bu bağlamda, kişilerin bilinen diğer canlı türlerinin üyelerinden niteliksel olarak farklı olduğu düşünülür. Birçokları kişilerin ayırt edici bir özelliğinin, onların, sadece kendilerinin hayata geçirebildiği özel bir denetim türüne dayanan bir statü olan, ahlâken sorumlu failler olma statüsü olduğunu savunur. Ahlâki sorumluluk, bunun dışında kişinin, akıl ve irâde sahibi bir ahlâkî failin yerine getirmesi gereken ve yerine getirebileceği eylemler ya da birtakım ahlâkî yükümlülükler bulunduğunu öne sürer. Bu eylemleri, yerine getirmeme kınamayı gerektirebilir. Buna karşın, bu eylemleri yerine getirme, kişiyi ödüllendirebilir, onurlandırabilir ya da övgüye değer biri yapabilir. Ahlâkî sorumluluk anlayışının temel aldığı bu üç fikrin, şu ana düşünceye dayandığı söylenebilir: İnsanın eylemleri, nedensiz olmayıp, failin motiflerinin sonucu olmak

durumundadır; dolayısıyla, bu motifler ödül ve ceza ile koşullanabilmekle kalmazlar, onların aynı zamanda koşullanmaları gerekir.

Gerçekten de, övgü ve yergi, takdir ve kınama, kişilerin ya da ahlâkî faillerin eylemlerine yönelik tepkinin ve dolayısıyla, ahlâkî sorumluluğu meşrulaştırmanın en genel şeklini oluşturur. Söz gelimi, bir araba kazasıyla karşı karşıya kalan kişi, yanan arabanın içinden bir çocuğu kurtarmış olduğu için takdire lâyık olabilirken, böylesi bir durumda yardım çağırmak için telefonunu kullanmaktan bile imtina eden kişi kınanmayı hak eden biridir. Söz konusu faillerin bu tepkilerden biri ya da diğerini hak ettiğini düşünmek, onlara yapmış oldukları veya yapmadan bırakmış oldukları şey temeli üzerinde ahlâkî sorumluluk yüklemektir. Dolayısıyla, bir şeyden, diyelim ki bir eylemden ahlâken sorumlu olmak, onu gerçekleştirmiş olmaktan dolayı belli bir tepki türünü -takdir, kınama veya buna benzer bir şeyi- hak etmektir.

Takdir ve kınama ya da övgü ve yerginin ahlâkî failin eylemine ve dolayısıyla sorumluluğuna değer biçmek açısından uygunluğu bağlamında, iki imkân ya da alternatifin söz konusu olduğu söylenmiştir. Buna göre, **(1)** takdir ya da kınama, failin, eylemi ve/veya karakter özellikleri verildiğinde, onun böyle bir davranışı *hak etmesi* anlamında uygundur; **(2)** takdir ya da kınama, böylesi bir tepkinin istenen bir sonuca, yani failin davranışı ve/veya karakterinde gelişme ya da iyileşmeye yol açması anlamında, uygun olur. Bu iki imkân ya da alternatif, ahlâkî sorumluluk kavramıyla ilgili olarak iki rakip yoruma yol açar. Bunlardan birincisi, **(a)** takdir ya da kınamanın faile karşı, ancak ve ancak o böyle bir tepkiye -onu "hak etme" anlamında- lâyık olduğu takdirde, uygun bir tepki olacağını bildiren *liyakate dayalı görüş*tür. İkincisi ise **(b)** takdir ya da kınamanın, ancak ve ancak bu türden bir tepki failde ve/veya failin davranışında istenen bir değişikliğe yol açması çok muhtemel olduğu takdirde, uygun olacağını söyleyen *sonuççu görüş*tür.

(vi) Vicdan

Sorumlulukla yakından ilişkili olan önemli bir kavram da, vicdandır. Vicdan, genellikle ahlâkî özneyi kendi eylemleri hak-

kında bir yargıda bulunmaya zorlayan duygu olarak tanımlanır. Ahlâkî eylemlerimizi temellendirmenin veya meşrulaştırmanın önemli bir aracı olan vicdan, bazen Tanrı'nın sesinin insandaki bir yansıması olarak görülmüştür; o, bazen de insanlara neden sakınmaları gerektiğini bildiren özel bir ahlâk duyusu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim; *vicdan, pek çok ahlâk düşünürü tarafından yüreğin olaylara yönelmiş algısı olarak tanımlanmıştır.*

Vicdan da, tıpkı sorumluluk gibi, daha çok ahlâkî ödevlerimizle ilgili olan bir duygudur. Nitekim, ahlâkî yükümlülüklerimizi hayata geçirdiğimiz, ödevlerimizi yerine getirdiğimiz zaman, huzur duyarız. İşte buna, "vicdan huzuru" denir. Fakat, ödevimizi yerine getiremediğimiz, ahlâken yanlış olan bir şeyi yaptığımız zaman "vicdan azabı" çekeriz. Vicdanın kaynağı ile ilgili olarak iki temel görüşten söz edilir. **(1)** Bunlardan birincisi, *vicdanı bir ahlâk duyusu olarak değerlendiren görüştür.* Bu görüşe göre, vicdan, doğuştan getirdiğimiz bir güçtür. Yani, doğa ya da Tanrı, insanı dünyaya getirirken, onu vicdanla donatmıştır. Vicdan bir duygu yaşantısı olarak ortaya çıkar; bu duygu, insana bütün yaşamı boyunca eşlik eder. Onun neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini belirlemesine imkân verir. **(2)** İkinci görüş ise, onun sonradan kazanıldığını dile getirir. Bu açıdan bakıldığında; *vicdan, toplumsal koşullanmanın eseri olmak durumundadır.*

Etiğin Temel Problemleri

Felsefenin hemen tüm alanları gibi, pratik bir disiplini olması dolayısıyla etik alanında da yoğun tartışmalara konu olan pek çok problem vardır. Bu problemlerden bütün çağları kapsama anlamında genel olmaları nedeniyle, örnek teşkil edecek birkaçını öne çıkarmak mümkün gibi görünmektedir.

(i) Özgürlüğün İmkânı

Ahlâkî eylemi ve dolayısıyla ahlâklılığı mümkün kılan şey özgürlüktür, irâde özgürlüğüdür. Çünkü iyi ve kötü, doğru ve yan-

lış karşısında seçme özgürlüğü olmayan bireyin sorumluluğundan söz edilemediği gibi, ahlâkından da söz edilemez.

Determinizm: Özgürlük, ahlâkın zorunlu bir koşuludur; buna rağmen, insanın özgür olup olmadığı sorusu kadar sıklıkla sorulmuş bir soru yoktur. Özgürlüğün karşıtı determinizmdir; çünkü *determinizm kişinin kendi kendisini belirlemesi yerine, kendi dışındaki güçler tarafından belirlenmesi anlamına gelir*. Determinizmin, biri dinî, diğeri bilimsel olmak üzere iki şekli vardır. Her iki şekliyle de, determinizm kolayca göz ardı edilebilecek bir yaklaşım değildir. Yani, özgürlük ne kadar gerçek ise, insanın belirlenmiş olduğunu söyleyen determinist öğretiler de, en azından ilk bakışta, o kadar doğruymuş gibi görünürler.

Determinizmin bu iki şeklinden birincisi olan dinî determinizm, karşımıza kadere inanç şeklinde çıkar. Kadere inanç, insanın bu dünyada yaşayacağı her şeyin, Tanrı tarafından alnına önceden yazılmış olduğunu söyleyen iddianın kabul edilmesi anlamına gelir. Ve bu iddia, dinin temel öğelerinden biri olarak karşımıza çıktığı için, öyle kolayca reddedilecek bir şey değildir. Aynı durum bilimsel determinizmin farklı türleri için de geçerlidir. Onun türlerinden biri, örneğin tarihsel determinizmdir. Hegel tarafından öne sürülen bu öğretiye göre, insan özgür olmayıp, içinde bulunduğu tarihsel dönem tarafından belirlenir. Bugünkü ben, global dünyanın bir parçası olan Türkiye'de kırk yıl önce yaşamış insanlardan farklıyım. Kırk yıl önce Türkiye'de televizyon, cep telefonu, bilgisayar ve bugünkü gibi hızlı bir tüketim kültürü yoktu. O dönemde, Türkler tarihsel koşullar tarafından farklı şekilde belirleniyorlardı; bugün, ben daha farklı belirlenmekteyim. Marx tarafından ifade edilmiş olan ekonomik determinizm ise insanın ekonomik koşulları tarafından belirlendiğini söyler. Bu görüşün de, belli bir doğruluk payı vardır. Günümüzde büyük bir güçle öne sürülen bir başka bilimsel determinizm türü ise genetik determinizmdir. Açıktır ki, genlerimizi kendilerinden miras aldığımız anne ve babalarımızı değiştirebilme ya da seçebilme imkânımız yoktur. Genlerimiz ise, bizim sadece doğal yapımızı değil, fakat manevî yapımızı da belirler; ahlâkî karakterimizi doğrudan şekillendirir.

Bağdaşmazcılık: Özgürlük ile determinizmin karşıtlığı, bizi çözümsüz gibi görünen bir ikilem ile karşı karşıya bırakır. Başka bir deyişle, ikilemin iki alternatifi de insan açısından kabul

edilemez alternatifler olarak ortaya çıkar: Ya özgür olduğumuzu kabul edip, dinî inancımızdan ve bilimin en temel ilkesinden vazgeçeceğiz. Ya da dinî inancı ve bilimin verilerini kabul edip, özgürlüğümüzü feda edeceğiz. Özgürlük determinizm ilişkisi bağlamında, bu ikilemden yola çıkıldığında, düşünce tarihinde iki alternatif tavrın geliştirildiğini görüyoruz. Bunlardan birincisi, **(1)** *determinizmle özgürlüğün hiçbir şekilde uzlaşmaz olduğunu öne süren bağdaşmazcılık tavrıdır*. Bağdaşmazcılık da kendi içinde, biri determinizmin, diğeri ise özgürlüğün geçerli olduğunu söyleyenlerin tavrı olmak üzere, iki ayrı alternatif barındırır. Bunlardan birincisini tanımlayan katı determinizm, insanın karar ve eylemlerinin belirlenmiş olmasının, bu karar ve eylemleri doğuran, onları zorunlu kılan nedenler bulunduğu, insanların karar ve eylemlerinin, kendilerinin etkileyemedikleri ya da değiştiremedikleri nedenlerin zorunlu sonucu olmasının ise hiç kimsenin özgür olmadığı, insanların eylediklerinden başka türlü eylemeyecekleri anlamına geldiğini iddia eder.

Dinî ya da bilimsel bir bağnazlığın eseri olan bu görüş, ya sıkı bir fatalizmi ya da bilim ve teknolojiye beslenen bir hayranlığı ifade eder. Başka şeyler gibi insan varlıklarının da, kendilerinin değiştiremedikleri nesnel koşullara veya nedenlere tâbi olduklarını öne süren ve günümüzde esas davranışçılar tarafından benimsenen söz konusu anlayış, söz gelimi davranışın çevresel ve genetik faktörlerce belirlenmesinden dolayı, özgürlüğün çelişik bir kavram olduğunu, ve insan için bir yanılsamadan başka hiçbir şey olmadığını iddia eder.

Özgürlükçülük: Aynı bağdaşmazcılık çerçevesi içinde, katı determinizmin tam karşısında *özgürlükçülük* adını verdiğimiz görüş yer alır. Tercihini irâdî özerklikten yana kullanan ve evrensel bir determinizmin geçerli olmadığını öne süren *özgürlükçülük, insanın kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirebileceğini, kişinin dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği koşulları aşmayı başararak, kendi isteklerine, ideal ve hedeflerine uygun hareket edebileceğini söyler*.

Buna göre, özgürlükçülük insan irâdesinin, kişinin içinde bulunduğu fizikî, psikolojik ve fizyolojik koşullar tarafından belirlenmediğini, insanın karakteriyle onu eyleme yönelten güdüler ve insanın içinde bulunduğu koşullar arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını savunur; insan irâdesinin çeşitli eylem

alternatifleri karşısında seçme şansına sahip bulunduğunu, ve dolayısıyla, kendi kendisini belirlediğini öne sürer. Hatta kimi özgürlükçü öğretiler, görüşlerini temellendirmek için, bir özgürlük duygusunun, yani kişinin veya ahlâkî öznenin, ya ahlâkî karar anında, ya da eylemden sonra geriye bakıp düşündüğünde, kararının özgürce verilmiş bir karar olduğunu, aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü eyleyebilmesinin pekâla mümkün olduğunu görmesine, hissetmesine bağlı olan öznel bir duygudan söz ederler; bu düşünürlere göre, önümde her zaman alternatif eylem tarzlarının mevcut olduğunu, geleceğin, benim dışımda, benden bağımsız olarak belirlenemeyeceğini bilmenin yol açtığı bir duygu; aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü davranabilmenin mümkün olduğunu bilmenin yarattığı belli bir özgürlük sevinci özgürlüğümün en sağlam göstergesi olmak durumundadır.

Aynı koşullar söz konusu olduğunda, insanların, istedikleri takdirde, eylediklerinden başka türlü eylemde bulunabileceklerini dile getiren, insan için koşullanmışlığı ve belirlenmişliği kabul etmeyen, ahlâkî failin, dış uyaranlar tarafından belirlenmeyip, beyindeki maddî değişimlerin sonucu olmayan bilinç yaşantılarıyla eylemlerini belirleyebileceğini, insan bilincinin özü itibariyle yönelimsel ve yaratıcı olduğu için özünü kurabileceğini savunan özgürlükçülüğün, herhâlde en önemli savunucuları, başta Sören Kierkegaard ve Sartre olmak üzere egzistansiyalistlerdir. Nitekim, insan olmanın özü, onlara göre, radikal seçimlerde bulunmak, öznenin dışındaki nedenler tarafından belirlenmedikten başka, rasyonel ve ikna edici bir biçimde desteklenemeyen seçimler yapmaktır. Özgürlüğe mahkûm olan insan, yalnızca bu tür seçimler yapmak ve mazeret bildiren konuşmalardan kaçınmak suretiyle sorumlu ve ahlâklı varlık hâline gelebilir.

Bağdaşabilircilik ve Bilgiye Dayalı Özgürlük: Özgürlük ile determinizmin kesinlikle bağdaşmaz olduğunu öne süren bu tavrın karşısında, **(2)** özgürlükten de determinizmden de vazgeçmeyen, bu ikisinin birbiriyle bağdaşabilir olduğunu savunan yaklaşım bulunur. *Bağdaşabilircilik olarak bilinen bu yaklaşım, özgürlük-determinizm ikilemini aşmanın yolunu bilgide bulur.* Örneğin Spinoza'ya göre, özgür olmak eylemlerimizin gerçek nedeninin kendimiz olması anlamına gelir. Ama biz insanlar, sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuz için, bütün eylemlerimizin

nedeni ve sorumlusu olamayız. Bu yüzden, insan başlangıçta kendi dışındaki nedenlerin esiri olan bir köleden başka hiçbir şey değildir, yani onun eylemleri kendi irâdesinin tercihlerini yansıtmaktan çok, onu tehdit eden şeylere karşı olan korkularını ifade eder. İnsanın gücünün artmasını temsil eden sevinç, onun evrenin kör güçlerinin baskısı altında bulunan gücünün azalmasını ifade eden üzüntüden, Spinoza'ya göre çok daha az rastlanan bir şeydir. İnsanların eylemlerinin çoğu zaman garip bir görünüm almasının nedeni de, eylemlerin hem insanların arzularına hem de dış nedenlere bağlı olmasıdır. Dış güçlerin kaçınılmaz olarak baskın çıktığını, insanın her daim acı ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya bulunduğunu savunan Spinoza, "dış nedenlerin çok farklı şekillerde etkisi altında bulunduğumuzu, ve karşıt rüzgârların harekete geçirdiği denizin dalgaları gibi, talihimizi ve kaderimizi bilmeden yüzüp durduğumuzu" söyler.

O, bununla birlikte, insanın bu kölelik durumunu özgürlüğe dönüştürebileceğimizi ileri sürer; ona göre, dünyada özgür olmak için yapılacak ilk şey, dünyayı, dünyada hüküm süren determinizmi kabul etmektir. İstediğimiz her şeye sahip olamayız. O hâlde, nedenleri bilerek; sahip olduğumuz şeyi isteyerek, kendimizi özgür kılabiliriz. Fakat başımıza gelen her şeyi nasıl kabul edebiliriz? Spinoza, bunun yolunun akıldan geçtiğini söyler. İnsanın özgür olması için meydana gelen her şeyin zorunlu olduğunu anlaması, aklı sayesinde bu kaçınılmaz zorunlulukla birleşmesi gerekir. Ona göre, insan başına bir felaket geldiği zaman, dünyadaki nedensellik zincirinin bu felaketi kaçınılmaz kıldığını kavrarsa, sakin olur; acılarını bireysel varlığının dar bakış açısından ele almayı bırakıp, onları bütün açısından, her şeyin birbirleriyle bağlantısı açısından ele alır.

Özgürlüğü bu şekilde zorunluluğun bilincine indirgeyen Spinoza gibi çağdaş Fransız düşünürü Alain de insanın bilgi yoluyla özgürleşebileceğini düşünür. Bununla birlikte, Spinoza'nın özgürlük determinizm ikilemini aşmanın yolunu felsefî bir bilgelikte bulduğu yerde, çağdaş rasyonalizmin bakış açısını temsil eden Alain, çözümü bilimsel ve teknik bilgide bulur. Doğa yasasının zorunluluğunu reddetmeyen, ama özgürlüğün de aynı derecede geçerli olduğunu savunan Alain, nitekim özgürlüğün bilgiye bağlı bir özgürlük olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Okyanus iyiyi, kötüyü bilmez. Dalganın kendisi rüzgârı ve ayı takip eder ve ben bir yelken açtığımda, rüzgâr onu açıya

göre iter. Yelkenci yelkene yön verir, dümene asılır ve rüzgârın kendi gücünü kullanarak, rüzgâra karşı ilerler." Hâl böyle olduğunda, özgürlük, evrenin nedensellik yasalarından faydalanarak ona egemen olmak demek olan tekniğe özdeş kılınır.

Söz konusu rasyonalist özgürlük anlayışına, bu iyimserliği yalanlayan deliller gösterilerek, insanın teknik yoluyla doğa karşısında özgürleşmiş olsa bile bu kez tekniğin kölesi hâline geldiğine işaret edilerek karşı çıkılmıştır. Bu itirazlara karşı, Alain gibi düşünenler, günümüzde beşerî ilişkiler alanında yeterli tekniğimiz olmadığını, doğa bilimleri alanında büyük mesafeler kaydedilmiş olsa bile, insan bilimleri alanın bütünüyle bâkir olduğunu, gerçek özgürlüğe erişmenin yolunun insan bilimlerinin gelişmesinden geçtiğini ima etmekle yetinmektedirler.

(ii) Ahlâklılığın Amacı

"Kişinin neden ahlâklı olması gerektiği", "ahlâkî hayatın amacının ne olduğu" sorusu, etiğin İlkçağ'dan bu yana tartışılmış temel sorularından bir başkasını meydana getirir. Başka bir deyişle, insanın amacı mutluluk mudur, yoksa erdemli ve ahlâklı bir hayat mıdır? Yoksa bu ikisinin bir arada olması mıdır?

Düşünce tarihinde pek çok filozof, mutluluğun önce geldiğini söyler. Mutluluğun tam olarak neden meydana geldiği konusunda tartışmalar olsa da, mutluluk, pek çok filozof tarafından, insan hayatının temel amacı yapılmış, erdem ve ahlâkî yükümlülük, ona tâbi kılınmıştır. Örneğin, İlkçağ'da hazcılara, modern dönemde yararcılara göre, insan mutlu olmak için yaşar. Erdeme, sadece mutluluk yolunda bir araç olarak ihtiyaç duyulur.

Oysa, bazı filozoflar erdemi ve ahlâkî ödevleri öne çıkarmışlardır. Bu filozoflardan biri olan Kant, mutluluğun insanın amacı olamayacağını söyler. Çünkü, mutluluk bakımdan, insan ile hayvan arasında bir farklılık yoktur. Yani, amaç mutluluk ya da istek ve arzularımızın tatmini olursa, hayvanlar da, en az insanlar kadar mutlu olurlar. Hatta, tasa ve kaygıları olmadığı için, hayvanlar insanlardan daha bile mutlu olurlar. Ahlâkî sorun, Kant'a göre, bu yüzden yeme, içme, cinsel arzuları tatmin etme sorunu olamaz; olursa eğer, insanın hayvandan hiçbir farkı kalmaz. Oysa insan, hayvandan farklıdır; o, irâde ve akıl sahibi

bir varlıktır. *İrâde ve akıl sahibi olması, ona birtakım ahlâkî ödevler getirir.* O, bundan dolayı, komşusunu gözetmek, başkalarının acılarını kendi acısı bilmek zorundadır. İnsanı insan yapan şey, budur: Erdem ve ödev.

Kant, ahlâkî ödev ve erdemin ödülünün kendisi olduğunu söyler. Ahlâklı olan, ahlâklı olmak için mücadele eden, ahlâkî ödevlerini yerine getiren, erdemli yaşamayı seçen insanın, başka bir ödülü olamaz. Durum böyle olmakla birlikte, Kant, ahlâklı ve erdemli olmayı seçen insanın, aynı zamanda mutlu olma arzusu da duyduğunu söyler. Bu, çok insanî bir arzudur. Fakat bu ikisi bu dünyada bir araya gelemez; hatta, ikisi arasında, bir ters orantı bile olabilir. Yani, ahlâklı ve erdemli olanlar, hayat mücadelesinde genellikle geride kalırlar. Erdemsizlerin, ahlâk bilincinden yoksun olanların, en azından dünyevî başarı anlamında daha mutlu oldukları söylenebilir. Olması gereken bu değildir, ama olan da, Kant'a göre, maalesef budur. Kant, bunun için tek bir şey yapabileceğimizi söyler: Ruhun ölümsüzlüğü için dua etmek.

(iii) Ahlâki Eylem

Etik alanında sıklıkla ele alınan bir başka temel konu da, ahlâkî eylemin özellikleriyle ilgilidir. "Davranış"la "eylem" arasında bir fark bulunur; insanın olduğu kadar, hayvanın veya cansız varlığın davranışından söz ederiz. Bunun nedeni, davranışın temelinde, moral düşünüm ya da ahlâkî ölçüp biçmenin ve bilinçli seçimin olmamasıdır. Bu yüzden, insan davranışı ahlâkî özellik taşımaz. Çünkü davranışın sadece fiziksel ya da içgüdüsel bir hareket olduğu yerde, *eylem niyetli ve anlam yüklü bir faaliyettir.* Ve eylem, her zaman belli bir tutumun, düşünsel bir faaliyetin ifadesi olmak durumundadır. Bu, moral düşünümü gerekli kılan ahlâkî eylem için çok daha fazlasıyla geçerlidir.

Buna göre, bir eylemin ahlâkî bir özelliği olabilmesi için, onun bir temele sahip olma zorunluluğu vardır. Yani, kişi eylemi belli bir düşüncesini, arzusunu ya da idealini gerçekleştirmek için yapmış olmalıdır; onun söz konusu eylemi bilinçli bir biçimde, isteyerek ve niyete bağlı olarak gerçekleştirmiş olması gerekir. Çok daha önemlisi, ahlâkî eylemin kişinin ahlâkî bakışını, tutum alışını yansıtmak durumunda olmasıdır.

Ahlâki eylem bağlamında sorulması gereken en temel soru, şudur: Ahlâki eylemi, sonuçlarıyla mı, yoksa gerisindeki niyetle veya eylemin ödeve uygunluğuyla mı yargılamak gerekir? *Eylemi sonuçlarıyla yargılamak gerektiğini söyleyen tavra, ahlâk felsefesinde sonuççuluk adı verilir.* Örneğin, yararcılara göre, bir eylemi ahlâkî olarak iyi ya da doğru bir eylem kılan şey, onun yarattığı sonuçtur, eylemin "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna" yaptığı katkıdır; eylemin, ondan etkilenenlere yaptığı katkıyla yargılanması gerekir.

Buna karşın, eylemin sonucuyla değil de, gerisindeki niyetle yargılanması gerektiğini dile getiren etik anlayışına, *niyet etiği* adı verilir. *Ahlâki eylemin ödeve uygunlukla yargılanması gerektiğini öne süren bu yaklaşıma, aynı zamanda ödevcilik denmektedir.* Bu yaklaşımı dinî etiklerde ve Kant'ın ödev ahlâkında görmekteyiz. Gerçekten de, dinî ahlâklarda önemi olan tek şey, Tanrı'nın emirlerine itaat etmektir. Sonuç, burada, insandan bağımsızdır. Kant da, sonuçların eylemden ve eylemi gerçekleştiren kişinin niyetinden bağımsız olduğunu söyler. Diyelim ki, deniz kenarında boğulmak üzere olan bir çocuğun yardım çığlıklarını duyuyorum. Benim bir insan olarak ahlâkî ödevim, o çocuğun yardımına koşmaktır. Ödevimi yerine getiriyorum; kendim için boğulma riskini göze alarak, çocuğu kurtarmaya çalışıyorum. Fakat muhtemelen çocuk, ben kendisinin yanına varıncaya kadar çok su yutmuş olduğu için, onu kurtaramıyorum. Sonuç, mutlak bir başarısızlıktır. Ama Kant'a göre, eylem ahlâken doğru bir eylemdir. Sonuç, benim etki alanımın dışında olduğu için, benim ödevimi yapmakla yetinmem gerekir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset felsefesi, felsefenin politikayı, politik hayatı oluşturan kurumları konu alan disiplinidir. İnsanın toplumla ve politik otoriteyle nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği sorusuyla başlayan siyaset felsefesi, farklı yönetim ve toplumsal varoluş biçimlerini ele alır; mevcut kurum ve sosyal/politik ilişkileri analiz etmede başvurulacak birtakım standartlar ortaya koymaya çalışır. Buna göre, siyaset felsefesi iktidarı, iktidarın meşruiyetini, yönetim biçimlerini, birey toplum ilişkilerini ve sivil toplumla devlet arasındaki ilişkileri sorgular.

Siyaset Felsefesinin Siyaset Biliminden Farkı: Siyaset felsefesi, aralarındaki yakın ilişkiye rağmen, siyaset biliminden farklılık gösterir; siyaset bilimi olanı, mevcut politik kurum ve ilişkileri ele alır, söz gelimi oy verme davranışı, güçler dengesi, parti sistemi ve anayasa benzeri konularda pozitif bir analizi hayata geçirmeye çalışır. Oysa *siyaset felsefesi iyi bir toplumsal hayatın nasıl olması gerektiği, insanları ve kadınları bir toplum içinde bir araya getiren temel değer ve kurumların neler olacağı konusunda sağlam bir felsefî vizyon geliştirmeye çalışır*. Buna göre, politik hayatı bilimsel yöntemlerle ele alan siyaset bilimi, normatif bir disiplin değildir. Yani, siyaset bilimi genellikle "olan"ı veya politik olguları analiz eder; o, "olması gereken"le

ilgili olarak görüş bildirmez. Oysa, siyaset felsefesi, politik hayatı bütün öğeleriyle ele alırken, rasyonel bir analizi hayata geçirir; kolektif hayatın daha iyi nasıl düzenlenebileceğini araştırır. Bu yüzden siyaset felsefesi, başta etik olmak üzere, felsefenin diğer dallarıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla siyaset felsefesi, esas olarak normatif bir disiplindir; olması gereken üzerinde yoğunlaşır.

Siyaset felsefesini mümkün kılan şey, esas itibarıyla, insan varlıklarının kolektif düzenlerini doğal düzenin değişmez bir parçası olmayan bir şey ya da kendilik olarak değerlendirmeleri olgusu olmuştur. Doğal düzenin bir parçası olmayan bu kolektif düzen, tam tersine değişmeye potansiyel olarak açık olup felsefî meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan bir şeydir. Siyaset felsefesine çok farklı kültürlerde ve çok farklı kılıklar altında rastlanmasının en önemli nedeni budur.

Söz konusu olgu ya da kabulün bir sonucu olarak ortaya çıkan siyaset felsefesinin farklı kültürlerde ve farklı şekillerde ortaya çıkışına yol açan nedenler ise, özde ikiye indirgenebilir: *Her şeyden önce, siyaset filozofları tarafından kullanılan yöntemler, benimsenen yaklaşımlar, onların çağlarının genel felsefî eğilimlerini yansıtır.* İkinci olarak, *siyaset filozofunun gündemi çok büyük ölçüde zamanın acil problem ve meseleleri tarafından belirlenir.* Buna göre, Yunan'da temel problem kent devletini meşrulaştırma problemi iken, Ortaçağ'da politik otorite ile din veya devlet ile kilise arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiği problemi olmuştur. Oysa Yeniçağ'ın başlarında politik tartışma esas itibarıyla mutlakçılık yandaşlarıyla sınırlı, anayasal bir devleti meşrulaştırmaya çalışan siyaset filozofları arasında geçmişti. On dokuzuncu yüzyılda, toplumsal problemler, yani endüstri toplumunun kendisini ve refah sistemini nasıl örgütlemesi gerektiği problemi öne çıkmıştır. O hâlde, buradan hareketle, *politika felsefesinde değişmez, ezelî-ebedî birtakım soru ya da problemlerin yanında, zamana ve mekâna göre değişen birtakım sorular bulunduğu söylenebilir.*

Siyaset Felsefesi ve Felsefenin Diğer Alanları

Siyaset Felsefesi ve Etik

Siyaset felsefesinin kökleri, aslında temel bir felsefe disiplini olarak etikte, etiğin insan için en iyi hayatın ne tür bir hayat olduğu benzeri sorularında bulunur. İnsan tek başına yaşayamayan sosyal bir varlık olduğu için, söz konusu ahlâkî soru, doğallıkla başkalarıyla birlikte varolan bir varlık olarak insan için en iyi, en uygun hayatın ne tür bir hayat olduğu sorusuna dönüşmüştür. Bunu, ya da daha genel olarak siyaset felsefesinin temelinde etiğin bulunduğu gerçeğini en iyi, etik ile politika felsefesinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığı Yunan düşüncesinde, ideal devlete yurttaşlarına iyi bir ahlâkî hayat temin etme gibi bir görev yükleyen Platon ve Aristoteles'te görebiliriz.

Söz gelimi Platon, politika felsefesini oluştururken üç parçalı ruh anlayışından yola çıkmış ve toplumu da üç sınıftan oluşan büyük ölçekli bir organizma olarak tasarlamıştı. Bu anlayışta, Platon adaleti, her bir sınıfa kendisine özgü faaliyet türünü, bireyi ruhunun baskın çıkan parçasına bağlı olarak yatkın olduğu işi yerine getirmekle yükümlü kılan bir değer olarak ifade edip; güçlü, zayıf ve orta sınıflar arasında bir ahenk yaratan özdenetim ilkesiyle tanımlamıştı. Gerek adalet ve gerekse özdenetim ilkesi, Platon açısından, hukuktan ziyade ahlâklılıkla ilgili unsurlar olmak durumundaydı. O, insanların düzenli bir toplum içindeki eylemlerini yönlendiren haricî kurallarla ilgili bir konu olarak hukukun bir şey, kuralların gerisindeki ide ya da fikirlerle, düzenin gerisindeki ideallerle ilgili olan ahlâkın başka bir şey olduğunu dile getirmeye özen gösterdi; bu yüzden Platon'da adalet, hukukî bir konudan ziyade etik bir değer olarak görüldü. Adalet, hukukî hak ve ödevlerle ilgili bir şema olmadığı içindir ki, Platon'da ahlâk alanına dahil olup, ona toplumsal ilişkilere temel oluşturan bir sosyal etik kodu temin etti.

Platon'un adalet anlayışı, bu yüzden bireysel bir etik anlayışı olarak da tezahür etmedi. Onun bireylerin mutluluğuyla sınırlanmış olmayan adalet anlayışı, bütün bir toplumun mutluluğa

erişebilme yollarıyla ilgili oldu. Toplumsal ahlâkın özünde kişinin kendi doğal yerini bilip, doğasına uygun düşen görevleri yerine getirmesinin bulunduğunu bildiren bu Platonik adalet anlayışıyla onun sosyal etiğinin gerisinde, kendine ait ahlâkî bir hayatı olan, kendisinin bir organı olarak her bireyin içinde kendisini gerçekleştirdiği bir bütün ya da belli bir organizma olarak toplum görüşü bulunmaktaydı. Platon'un siyaset teorisi işte bu moral organizmayla ilgili bir politik kuramdı; adalet anlayışı da, işte bu organizmaya hayatiyet veren etik kodu ifade etti. Hukukî haklara dayanan bir toplum telakkisinden yola çıkmadığı için, adaleti de hukukî hakların gerçekleştirilmesi ve korunması diye anlamayan Platon, kendine özgü görevleri veya işlevi yerine getirme ahlâkî ödevine dayanan bir etik toplum anlayışından hareket ettiği için, adaleti insanları ahlâkî ödevlerini yerine getirme noktasında harekete geçiren ruh olarak tanımladı. Aynı şekilde, *Aristoteles için de, siyaset özü itibarıyla iyi hayat ve yurttaşlar için iyi hayatı mümkün kılacak koşulları yaratmakla ilgili bir sanattı.*

Siyaset felsefesinin bir toplum içinde başkalarıyla birlikte var olan insan için iyi hayatın ne tür bir hayat olduğu etik sorusundan doğduğunu veya siyaset felsefesiyle etik arasında yakın bir ilişki bulunduğunu bize gösteren, sadece Platon, Aristoteles veya antik Yunan felsefesi değildir. Bunu, olguyla değerin, siyaset ile etiğin birbirinden büyük ölçüde koptuğu modern ya da çağdaş düşüncede de açıklıkla görebiliriz. Örneğin, sadece etik kuramcılar olarak değil, fakat politika filozofları olarak bildiğimiz Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen bir etik kuram olarak yararcılık, iyiyi "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" temin etmeye çalışan eylem türüyle tanımlar. Fakat aynı yararcılık, bununla yetinmeyip, politik felsefesi alanında, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin edecek politik kurumların tesisinin savunuculuğunu yapar. Aynı şekilde, çağdaş sözleşmeci etiğin en önemli temsilcisi olan John Rawls da, politik düzenin ve kurumların öncelikle etik bir değer olarak ele aldığı adalet ilkelerine göre nasıl oluşturulacağını araştırır.

Öte yandan, daha genel olarak siyaset felsefesi, belli bir coğrafya üzerinde ve belli bir politik örgütlenmenin şemsiyesi altında refah üretmenin unsurları üzerinde durduğundan, bu refahın nasıl bölüştürüleceğiyle de yakından ilişkili olmak du-

rumundadır. Bu durum, önce gerek politik otoritenin yurttaşlara nasıl muamele edeceği, onlarla ilişkisinin hangi etik ve politik ilkelere göre kurulacağı, sonra da refahın ne şekilde üretilip paylaştırılacağı sorularının tatmin edici bir biçimde yanıtlanmasını gerektirir. Bu ise, elbette her biri etik kapsamı içinde geçen adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin aynı zamanda siyaset felsefesinin temel ilke ve değerleri olduğu anlamına gelir. Yine refahın üretilmesi ve dağıtılması konusu, insanın temel ahlâkî doğasıyla, onun özde egoist mi yoksa diğerkâm olduğuyla ilgili olarak, bir şeyler söylemeyi gerektirir. Bu da, etiğin olduğu kadar, siyaset felsefesi ve metafiziğin söyleminin de bir parçasını oluşturur.

Siyaset Felsefesi ve Metafizik

Bununla birlikte, siyaset felsefesinin sadece etikle ilişkisi yoktur; hele hele etiğin bile, metafiziksel ve epistemolojik konularla yakından ilişkili olduğu dikkate alınırsa, siyaset felsefesinin de en azından bu açıdan gerçekliğin doğasıyla ilgili meselelerle ve epistemolojik konularla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu yönden bakıldığında, siyaset filozoflarının bireyin statüsü veya politik açıdan en temel gerçekliğin birey mi yoksa grup, cemaat veya topluluk mu olduğu konusunda birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek doğru olur.

Gerçekten de, bir grup siyaset filozofu bireyi ya da kişiyi etik ve politik açıdan en temel gerçeklik, en yüce değer olarak alır. Buna mukabil, azımsanmayacak bir grup filozof da bireyi bir grubun, bir cemaat ya da topluluğun üyesi olarak ele alırken, en yüce değeri grup ya da topluluğa verir. Hatta, politik kurumların kendi başlarına bir değeri olduğunu savunan veya devlet benzeri birtakım örgütlenmeleri kutsayanlar da vardır. Bununla birlikte, insan olmadığında bu türden politik kurumlar olamayacağı ve dolayısıyla, bu kurumlar anlamlarını insanların varoluşuna borçlu olduğu için, siyaset filozofları arasında *ana bölünmenin politik tartışma ve analiz birimi olarak bireyi temel alanlarla grubu temel alanlar arasında olduğunu* söylemek doğru olur. Filozofların politik analiz birimlerine verdikleri önceliğe göre sınıflanmalarında kullanılan dil, düşünce tarihinde elbette farklılık göstermiştir. Günümüzde ayrım, daha ziyade

bireyin haklarının savunuculuğunu yapan liberaller ile grubun haklarını öne çıkartan cemaatçiler arasındaki bir ayrım olarak ifade edilir.

Siyaset Felsefesi ve Metodoloji/Epistemoloji

Metodolojik bir açıdan da, siyaset filozofları, yine bu ayrımla ilişkili olacak şekilde bireyciler ve bütüncüler olarak ikiye ayrılırlar. Politik açıdan bireyciliğin savunuculuğunu yapan birinci grup filozoflar, toplumsal eylemlerle sosyal davranışı bireyin eylemi yoluyla açıklarken, bütüncüler sosyal eylemi grubun doğasını temele alarak açıklamaya özen gösterirler. Söz konusu epistemolojik ve metodolojik ayrım, doğrudan doğruya temel analiz biriminin ne olması gerektiğiyle ilgili metafiziksel ayrımdan çıkar. Çünkü, bu bağlamda *bireyciler, bir toplumun veya halkın, ulusun yaşayan bireylerinin bir toplamından daha fazla hiçbir şey olmadığını öne sürerken, bütüncüler bütünün parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğunu ve dolayısıyla, devletin yurttaşlıktan, halkın ya da ırkın bireyden daha temel ya da gerçek olduğunu öne sürer*. Politik bir dille ifade edildiğinde, bütüncülük kolektivizm olarak bilinen genel kurama karşılık gelir. Gerçekten de bütün kolektivist kuramlar, yüksek bir statü izafe edilen kolektif yapı veya bütün karşısında bireyin değerini ve otoritesini ya tanımazlar ya da küçümserler. Oysa birinci kuramı tanımlayan bireycilik, bireyin gruba veya kültüre aidiyetini çoğu zaman toptan reddeder ya da önemsemez.

Siyaset felsefesiyle epistemoloji ve metodoloji arasındaki ikinci temas noktası, *aklın toplumsal meselelerde ve politik hayattaki rolüyle ilgilidir*. Burada karşımıza temel bir zıtlık, rasyonalizm ve irrasyonalizm karşıtlığı çıkar. *Politik rasyonalizm, toplumsal düzenin tesisi ve politik hayatın kuruluşunda akla başat bir konum yükleyen tutum olup, bireylerin kendi öznel veya kültürel önyargıları yerine, aklın evrensel mantığına tâbi olmaları gerektiğini öne sürer*. Oysa irrasyonalizm, toplumsal meselelerde aklın etkinliğinin olmaması veya sınırlı olması gerektiğini öne sürerek, *aklın yerine duyguları, kültürel, dinî veya sınıfsal beklentileri, sembolleri ya da mistik sezgi formlarını ikame eder*.

İrrasyonalistler, politik rasyonalistleri, yine çağdaş toplumun temelinde veya akıl yürüten bireysel zihnin ardalanında bulunmak durumunda olan entelektüel ve sosyal mirasın engin bilgeliğini göz ardı ettikleri için eleştirirken, aklın evrensel olduğuna inanılan taleplerinin, belli bir kültürün, yani modern Batı kültürünün rasyonalizasyonundan veya meşrulaştırılmasından başka bir şey olmadığını öne sürerler. Söz konusu irrasyonalistlerin bakış açısından, bir grup ya da kültüre rasyonel görünen çözümlerin başka bir grup ya da kültür için geçerli ya da doğru bir çözüm olması gerekmez. İnsan zihninin dünyanın farklı yerlerinde farklı mantıklar geliştirdiğini veya insan eyleminin yeryüzünün çeşitli yerlerinde, farklı tarihsel koşullar altında alternatif yaşama tarzları ya da yöntemleri geliştirebildiğini savunan politik irrasyonalizm muhafazakârlık olarak bilinir.

Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri

Bu genel girişten ve özellikle de rasyonalizm-muhafazakârlık karşıtlığından da anlaşılacağı üzere, siyaset felsefesinin en temel sorusu ya da problemi, *siyaset filozoflarının öne sürdükleri veya meşrulaştırdıkları ilkelerin evrensel geçerlilikleri olan ilkeler olarak mı, yoksa belirli politik toplulukların kabulleriyle değerlerini ifade eden ilkeler olarak mı değerlendirilmeleri gerektiği sorusudur.* Siyaset felsefesinin kapsam ve statüsüyle ilgili, son zamanlarda yoğun bir biçimde tartışılmış olan bu soru, insan doğasıyla ilgili sorularla yakından ilişkilidir. Buna göre politika felsefesinin birtakım kolektif düzenlemeleri meşrulaştırabilmesi için, insan doğasıyla, insanın ihtiyaçları, kapasiteleri, onun bencil mi yoksa özgeci mi olduğu konusunda bir şeyler söylemesi gerekir.

Gerek geçmiş yüzyıllar boyunca ve gerekse günümüzde siyaset filozoflarını en fazla meşgul eden konu veya problemlerin başında, ayrıca *politik kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili sorular gelir.* Bu problem, elbette en iyi yönetim biçimine veya devlet şekline ilişkin bir araştırmaya karşılık gelir. Öte yandan, bütün devletler tebaaları üzerinde otorite iddiasında bulundukları için, bu bağlamda gündeme gelen en temel iki

soru, *otoritenin anlamı ve politik yöntemlerin meşruiyetini yargılayabileceğimiz ölçütlerin belirlenmesi meselesidir*. Yine, aynı devlet ve otorite konusuyla ilintili başka bir konu da bireylerin devletlerin yasalarına uyma gibi ahlakî bir yükümlülüklerinin olup olmadığı ve politik temelli itaatsizliğin hangi koşullar altında mümkün olduğu sorusudur.

Devletin hangi şekli alacağıyla ilgili olan sorular, yani *otoritenin mutlak mı olması ya da anayasal olarak sınırlanması mı gerektiği; devletin demokratik olarak denetlenip denetlenemeyeceğiyle ilgili problemler* politika felsefesinin bir diğer ana problem alanını oluşturur. Devletin otoritesine genel sınırlar getirilip getirilmeyeceği veya devletin hiçbir şekilde müdahale etmemesi gereken mahremiyet veya bireysel özgürlük alanlarının olup olmadığı sorusu, siyaset felsefesinin en iyi devlet şekline ilişkin araştırmasında ele aldığı bir diğer problem alanını oluşturur.

Kavramsal Problemler: Devletin nasıl oluşturulması gerektiği sorusunun gerisinde ise, birçoklarına göre, devletin kararlarına rehberlik etmesi gereken genel ilkelerin ne olduğu sorusu bulunur. Sözgelimi, iktisadî ve toplumsal politikaları şekillendirmesi gereken değerler nelerdir? Bu açıdan bakıldığında, siyaset filozofunun en önemli görevlerinden birinin, eşitlik, özgürlük, adalet, ihtiyaçlar, kamusal çıkar, haklar benzeri kavramları tatmin edici bir tarzda analiz etmek, onlara ilişkin olarak açık ve tutarlı bir yorum ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Öte yandan, bir devlete diğer devletlerle olan ilişkilerinde yol göstermesi gereken ilkelerin olup olmadığı, devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde sadece ulusal çıkarları mı aramaları yoksa birtakım etik yükümlülükleri kabul etmeleri mi gerektiği konusu politika felsefesinin bir diğer problem ve araştırma alanını oluşturur. Siyaset felsefesinin geçmişten günümüze Platon, Aristoteles, Hobbes, Rousseau, Locke, Hegel, Mill, Hayek gibi filozoflar tarafından ele alınan problemlerinin, şu hâlde öncelikle *kavramsal* problemler olduğu söylenebilir. Platon'un *Devlet* adlı eserine "Adalet nedir?", Aristoteles'in *Politika*'sına "Devlet nedir? sorusuyla başlamasından da aşikâr olduğu üzere, devlet, toplum, hukuk, düzen, otorite, egemenlik, adalet, eşitlik, refah gibi temel kavramlar, bir mümkün siyaset felsefesinin kurucu yapı taşları olmaya ek olarak gerçek anlamda fel-

sefî araştırmanın uygun konuları olmak suretiyle ikili bir rol oynarlar.

Normatif Problemler: Siyaset felsefesinin problemlerinin ikinci kategorisi *normatif* problemlerdir. Söz konusu normatif problemler siyaset filozofunun "Sosyal adalete ulaşmak için hangi ilkelerin benimsenmesi gerekir?", "Toplumsal istikrarı temin etme sürecinde hukukun rolü ve kapsamı ne olmalıdır?" benzeri normatif soruları cevaplamasını mümkün kılacak temel birtakım ilkeleri ortaya koyup savunmasını gerektirir.

Ampirik Problemler: Politika felsefesini salt analitik ve normatif bir disiplin olarak gören filozof ve araştırmacılar yanında, sistematik ve kapsayıcı siyasî düşünmenin, nihayet çeşitli ampirik problemleri içerdiğini söyleyen araştırmacılar da vardır. Birçoklarına göre, söz konusu ampirik problemleri somutlaştıran temel sorular arasında "Bölüştürücü adalet ilkelerini hayata geçirecek kurum ve ilkeler nelerdir?", "Kamunun çıkarına, genelin mutluluğuna hizmet etmeleri için liderlerin kişisel çıkarları gözetecek şekilde eylemeleri nasıl engellenebilir?", "Yürütme üzerinde, onu yönetme görevini yerine getirme sürecini yerine getirmede hiçbir şekilde zafiyete uğratmaksızın, etkin bir sınama gücü temin edecek anayasal mekanizmalar nelerdir?", "Fırsat eşitliği, hürriyet bakımından eşitsizliği gerektirir mi?", "Cezanın caydırıcılığı güvence altına alan formları nelerdir?", "Kapitalist ekonominin liberal demokratik politika ilkeleriyle nedensel bir ilişkisi var mıdır?", "İnsan doğasının esneklik ölçüsü nedir?" benzeri sorular bulunur. Bu türden ampirik sorulara verilmiş cevaplara hemen her klâsik siyaset filozofunda rastlanabilmekle birlikte, burada tam olarak politika bilimi ile siyaset felsefesi arasındaki sınır çizgisinde veya temas noktasında bulunduğumuz; sorulara salt deneysel verilerle, sistematik gözlemle ve mevcut pratiklere ilişkin araştırmalar yoluyla cevap verilebildiği sürece, onların doğrudan doğruya felsefî sorular olmadıkları, çünkü felsefenin bu sorulara verilebilecek bir yanıtının çoğunluk olmadığı unutulmamalıdır.

(i) Devlet

Devlet, siyaset felsefesinde, toplumu yöneten kuralları ve yasaları yaratma otoritesine sahip ayrı bir kurumlar kümesi olarak

tanımlanır. Demokrasiyle yöneten ülkelerde, hükümetler seçimle iş başına gelip, yeniden seçilemedikleri takdirde giderler; işte bu yüzden devlet, sadece hükümete eşitlenemez. Devlet, hükümetten farklı olduğu gibi, sivil toplumdan da farklıdır. Çünkü sivil toplum; devletin etki alanı dışında kalan kurum ve davranış pratikleri alanı olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayanlar için bir düzen tesis eden siyasal örgüttür; devlet, bununla kalmayıp, ayrıca yurttaşlarını kontrol etme araçlarına sahip olur. Bundan dolayı, devlet halk, ülke ve politik otorite gibi üç temel öğeyi ihtiva eden siyasi örgütlenmeyi ifade eder.

Devleti ortaya çıkaran, onu belirleyen birtakım temel özellikler vardır. Bunlar arasında en çok öne çıkan özellikler şunlardır: *Egemenlik, meşruiyet, coğrafya, kamusallık* ve *hükmetme*. Buna göre, *devlet insanları kontrol edip, düzene sokan meşru roller kümesinin belirlediği sabit bir politik örgüt ya da sistemdir*. Bundan dolayı, devlet, **(1)** her şeyden önce toplumdaki bütün topluluk ve grupların üzerinde yer alan mutlak ve sınırlanmamış iktidarı temsil eder. Devlet, egemen güçtür.

(2) Söz konusu egemenlik özelliğinden sonra gelen özellik, kamusallıktır; bu özellik, devletin ya da kamuya ait organların, toplumdaki herkesi ilgilendiren kararlar alıp uyguladığını ortaya koyar. Devlet, öyleyse özel alandan bağımsız bir alanda durur; ve burada kolektif kararları hayata geçirir. Devlet, demek ki bu özelliğiyle, bireysel ihtiyaçları karşılamaya yönelen aile benzeri özel kurumlardan ayrılır. **(3)** Meşruiyet ise, devletin toplumun sürekli çıkarlarını ve "ortak iyi"yi yansıtma özelliğini tanımlar. Buna göre, bir devlet bütün bir toplumun sürekli çıkarlarını yansıtıyorsa, meşru bir devlettir. Onun iktidarı haklı bir otorite kaynağından türetilmiş ise, onun bir kez daha meşru olduğu söylenebilir.

(4) Coğrafî alan özelliği, devletin belli bir nüfuz ya da etki alanına sahip olduğunu ifade eder. Bu nüfuz alanı, belli bir coğrafyaya karşılık gelir. Veya bu nüfuz ya da etki alanı coğrafi olarak ifade edilebilir. Devletin otoritesi söz konusu coğrafya üzerinde yaşayan herkesi kapsar. **(5)** Hükmetme özelliği, devletin otoritesinin "zor"la desteklenmesini ifade eder. Yani devlet, koyduğu yasalara itaat edilmesini ve yasaların ihlalinin cezalandırılmasını sağlayacak güçlere sahiptir. Başka bir deyiş-

le, devlet; mahkemeleri, polisi ve jandarmasıyla koyduğu düzeni bozanların cezalandırılmasını sağlar.

Bu şekilde tanımlanan devlet, elbette *modern devlet* olmak durumundadır. Modern devlet, **(a)** her şeyden önce tek, bölünmemiş, merkezî bir iktidar yapısına geçişi ifade eder. Buna göre; devlet, bütün sosyal güçlerden, kral veya padişahtan bağımsız bir güçtür. O, iktidarını başka bir güç veya kurumla paylaşmaz. **(b)** Devlet, otorite veya fonksiyonlarının Tanrı'dan türetilememesi anlamında dünyevî bir gücü temsil eder. Bunun anlamı şudur: Devletin eylemleri dinî ilkeler yoluyla tasdik edilip temellendirilemez. **(c)** Modern devlet, insan tarafından yaratılmış merkezi bir güçtür. Sadece insanî amaçlarla meydana getirilmiştir.

(ii) Meşruiyet

Siyaset felsefesinde, en önemli konu ya da problemlerden biri devletin veya daha doğrusu devleti oluşturan kuvvetlerin bir bütünü olarak politik iktidarın meşruiyeti problemidir. İktidarın temelinde yatan olgu, toplumun açıkça veya zımnen yöneticilerin varlığını kabul etmesi, onları belli birtakım şeyler için kullanılacak birtakım yetkilerle, en azından kural koyma veya emir verme hakkıyla donatmış olmasıdır. Bu yüzden, *iktidarın meşru olması demek, onun toplumsal yapıyı temsil etmesi, toplumun gerçek iyilik ve refahını sağlayacak yetenek ve güçte olduğu yönünde bir inanca dayanması ve bu inanç sayesinde yasallık kazanması anlamına gelir*. Çünkü iktidar baskı, zorlama, manipülasyon, ikna ve rıza gibi araçlarla donatılmış bir yönetim aracı olduğundan, meşru olmayan güç kullanımı gündeme geldiğinde, meşru iktidardan değil, fakat sadece despotizmden söz edebiliriz. Demek ki siyasal iktidarın, varlığını şiddet ile sürdürebilmesi son çözümlemede mümkün olmayıp, onun sahip olduğu gücü kullanabilmesini mümkün kılacak sağlam ve geçerli gerekçeleri, ahlâkî ve politik hakları olması gerekir. Siyasal iktidarların birtakım kaynaklar ve haklar ileri sürerek, gücünün haklılığına, yönetme yeterlilik ya da ehliyetine sahip bulunduğuna toplumu inandırması sorunu, siyaset felsefesinde meşruiyet kaynakları meselesi olarak ortaya çıkar.

Meşruiyetin Geleneksel Kaynakları: Bu kaynakların modern zamanlara kadar karşımıza çıkan türleri genellikle klâsik meşruiyet kaynakları olarak değerlendirilir. Bunlar çoğu zaman meşruiyetin, din ya da ahlâka bağlı olan manevî kaynaklarını temsil eder. Örneğin Platon, organizmacı devlet anlayışında, ideal devleti insanın üç parçalı ruhundan hareketle oluştururken, politik iktidarın meşruiyetini adalet ilkesinin oluşturduğu zemin üzerinde, iktidarın hem kaynağı ve hem de amacıyla açıklar. Gerçekten de, toplumlar için kurtuluşun ancak felsefî bilgi ya da akıl ile siyasal iktidarın birleşmesi, yani filozofların kral ya da kralların filozof olması sayesinde mümkün olabileceğini savunan Platon, iktidar sahiplerinin yönetme hak ve yetkilerini sahip oldukları akıl ve bilgiden aldıklarını öne sürmekteydi. Öte yandan, siyasal iktidarın varlık sebebi, ona göre yurttaşların mutluluğa ulaşmaları için gerekli moral gelişim ve olgunluğu sağlamak; yargılanma ölçüsü de, onun yurttaşların erdemli olmalarına, daha iyi bir hayat sürebilmelerine yaptıkları katkıydı. Siyasal iktidarı iyi ya da kötü kılan şey, onun yurttaşlarına sağladığı kendini gerçekleştirme potansiyeli, mutluluk ve iyi hayat olmak durumundaydı.

Ortaçağ'da ise meşruiyetin kaynağı din oldu; siyasal iktidar, İlkçağ'daki söz konusu moral göreve ek olarak, dinî bir misyon da üstlendi. Bu yüzden, Ortaçağ'da öne çıkan politik öğreti devleti ya da politik iktidarı ilâhî bir temele dayandıran, siyasal iktidarın yönetme hak ve yetkisini Tanrı'dan aldığını ve Tanrı adına kullandığını dile getiren ilâhî yönetme hakkı kuramı veya kralların ilâhî hakları öğretisi olmuştur. Buradan hareketle, *modernite öncesi politik ilişkilerin manevî veya doğaüstü güç eksenli olduğu, iktidarın ve politik ilişkilerin toplum tarafından, birtakım toplum dışı doğal kaynaklar veya dinin telkinleri yoluyla içselleştirilmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir*. Toplumun beslendiği meşruiyet kaynakları, demek ki bu dönemde esas itibarıyla ahlâkî ve dinî olmuştur.

Meşruiyetin Modern Kaynakları: *Modern dönemde, esas itibarıyla toplum sözleşmesi kuramı ile birlikte, yeni bir toplum anlayışına dayanan yeni bir iktidar ve meşruiyet temelinin geliştiği söylenebilir*. Meşruiyetin artık modern kaynaklarından söz etmemiz gereken bu dönemde, *dinî olan dünyevî olandan dışarı atılır, kader de yerini insan irâdesine bırakır*. Dinin, devletin egemenliğine zarar veren iktidarı yok edilerek, tek bir iktidar

ve meşruiyet söylemi ortaya çıkar. Artık politik alan, bir rastlantılar alanından ziyade, doğal ilkelerden oluşan doğal haklara tâbi bir alan olarak kurulur. Bu alanın merkezinde de, aklına büyük bir güven beslenen insan bulunur. Buna göre, tüm insanların birtakım doğal hakları olup, onlar, bu haklarından dolayı, kendilerini yönetecek devleti ya da siyasal iktidarı belirleme hak ve yetkisine sahip olurlar. İnsanın yeni ya da modern düzendeki konumunun, toplumsal düzenin bireysel eylemlerle meydana geldiği, yönetilenlerin devlet ya da politik otoriteye rızaya dayalı sözleşmeler aracılığıyla itaat etmesi gerektiği düşüncesini güçlendirdiği söylenebilir.

Toplum sözleşmesi kuramı yoluyla, bu dönemde politik otoritenin veya siyasal iktidar ilişkilerinin kendilerine dayandığı üç modern meşruiyet kaynağı ortaya çıkar; sırasıyla devlet, toplum ve bireye dayanan üç meşruiyet ilkesi ya da amacı söz konusu olur: ***Güvenlik***, ***eşitlik*** ve ***özgürlük***. Bu açıdan bakıldığında, modern siyasal iktidarların meşruiyetlerini bu üç ilkeden birini temele alarak yarattıkları söylenebilir.

Bunlardan birincisini, devleti toplum sözleşmesinin merkezine alan İngiliz filozofu ***Hobbes*** formüle etmiştir. Gerçekten de, meşruiyeti güvenlik yoluyla tanımlayan Hobbes'a göre, bireyin ve toplumun özü kavga, savaş, güvensizlik ve kaosla belirlenir. İnsanların güç eşitliği güvensizliğe, ve güvensizlik de doğallıkla savaşa götürür. Devletin ya da politik otoritenin olmadığı doğa durumunda, sonuç "herkesin herkesle savaşı", dolayısıyla, güvenlik ve yaşama hakkının ortadan kalkması olur. İnsanları bu durumdan kurtarıp, yaşama haklarını güvence altına almalarını mümkün kılan şey, onların bir toplum sözleşmesi yoluyla doğa durumundaki tüm haklarını bir egemene devretmeleridir. Öyleyse, devlet ya da siyasal iktidarı yaratan şey, toplum sözleşmesi ve bu sözleşmeyi gerekli kılan güvenlik ihtiyacıdır. Siyasal iktidar, bu anlayışta kendisinin kaçınılmaz olduğunu, savaş ve kaostan daha iyi olduğunu iddia ederek, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklanan bir meşruiyet ilkesi geliştirir.

Meşruiyetin ikinci modern ana ilkesi eşitlik ise, bir diğer toplum sözleşmesi kuramcısı Jean-Jacques Rousseau tarafından ortaya konmuştur. ***Rousseau*** eşitliği temele alan kuramında, devletin meşruiyetini topluma dayandırırken, toplumun tümünü temsil eden genel irâde ile siyasal iktidarı özdeşleştirir. Devletin toplum, toplumun da devlet hâline geldiği bu anlayışta,

sivil toplumu meydana getiren ve insanların aynı anda hem öteki insanlara bağlanmalarını, hem de kendilerine itaat etmelerini ve doğa durumundaki kadar özgür olmalarını sağlayan durum, toplum sözleşmesini yapan herkesin bütün haklarını "genel irâde"ye devretmesiyle yaratılır. Bu genel irâde onu meydana getiren bireysel irâdelerin üstünde ve ötekisindeki yanılmaz, rasyonel güç olup; onun karşısında herkes eşittir. Dolayısıyla, Rousseau'nun genel ya da toplumsal irâdeyi esas alan meşruiyet ilkesinin, hem iktidar hem de itaat alanını belirleyen temel unsur olarak toplumsal eşitlik olduğu söylenebilir.

Oysa İngiliz düşünürü Locke, meşruiyet kaynağı olarak, Hobbes'taki gibi güvenlik veya Rousseau'da olduğu gibi eşitliği değil, özgürlük arayışını alır. Benzer bir toplum sözleşmesi görüşü benimseyen ve devlet ya da toplumdan değil de, bireyden yola çıkan Locke, önce doğa durumunun tam bir özgürlük durumu olduğunu, bu yüzden devletin bireyi ve toplumu bundan daha az bir özgürlüğü mahkûm edecek düzenlemelere gidemeyeceğini söyler. Onun söz konusu bireyci meşruiyet kuramı, ikinci olarak da, *meşruiyetin kaynağının toplumsal rıza olduğunu; siyasal iktidarın bütün eylem, tasarruf ve yasalarının meşruiyetinin toplumsal rızada aranması gerektiğini ifade eder.*

(iii) Devlet ve Egemenlik

Modern devlet, iki ana düşünceye dayanır: O, her şeyden önce, belli bir toprak parçası üzerindeki bütün diğer iktidar odaklarının güç kullanımını engeller; dolayısıyla, modern devlet, merkezileşmiş bir güçtür. Onun iktidarı, bürokrasi, yargı ve askeriye gibi kalıcı ve sürekli kurumlar yoluyla hayata geçirilir. Modern devlet, ikinci olarak, devleti yönetenlerle devlet tarafından yönetilenler arasındaki belli bir ilişkiye dayanır. Bu açıdan bakıldığında, modern devlete, iki şekilde, **(1)** bireyin devletle olan ilişkisiyle ilgili bir şey olarak egemenlik açısından; **(2)** devletin iktidarının sivil toplumla nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği problemi bakımından yaklaşmak mümkündür.

Egemenlik söz konusu olduğunda, iki ayrı yaklaşımın ortaya çıktığını görüyoruz. **(i)** Bunlardan birinci yaklaşım, on altıncı yüzyılda Jean Bodin ve on yedinci yüzyılda da Hobbes tarafından benimsenmiş yaklaşımdır. Bu yaklaşım, mutlak egemenlik

görüşünde ifadesini bulur. Örneğin, İngiliz düşünürü Hobbes'a göre, devletin egemenliğinin ilke olarak sınırı olamaz. Hobbes devletin, kendisinin dışında bir şeyle haklı kılınamayacağını söyler.

(ii) İkinci yaklaşım ise Locke, Montesquieu, Spinoza ve Kant tarafından benimsenmiştir; bu yaklaşım, devletin egemenliğine bir sınır koyar. Söz konusu anlayış, bağımsız bir güç olarak modern devletin statüsünü sorgulamaz; o, devletin en yüksek otorite olma iddiasını tartışmasız kabul eder. Fakat bu yaklaşım, buna ek olarak, devletin, sivil toplum içindeki kurumlardan yalnızca biri olduğunu söyler. Söz konusu yaklaşım, bu yüzden devletin bireyler üzerinde tahakküm kuramayacağını ifade eder. Ona göre, her bireyin, birtakım temel ya da doğal hakları vardır; bu haklara, devlet de dahil olmak üzere, hiçbir güç zarar veremez. İkinci yaklaşım, bundan dolayı, daha çok devletin iktidarına nasıl sınır çekilebileceği konusu üzerinde yoğunlaşır.

(iv) Devlet ve Sivil Toplum

Sivil toplum, devletin doğrudan denetimi altında tuttuğu alanların dışında kalan, gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerle oluşturulan kurum ve etkinlikler alanını ifade eder. Devlet otoritesinin etkisi ve yönlendirmesi dışında kalan özgür kurumsal birliktelikleri bulunduğu alana karşılık gelen sivil toplum, daha geniş bir tanımla, sadece devletin dışında kalan bir alan olarak değil, aynı zamanda devlet politikalarının gidişatını etkileyebilen, hatta bu politikalara karşı bir muhalefet oluşturabilen kurumsal ilişkilerin yer aldığı alan olarak ele alınabilir.

Başlangıçta uygarlığın sonucu olan bir nezaket ve uygarlaşma hâlini tanımlayan sivil toplum terimi, 18. yüzyılda Batı yönetim tarzı Doğu despotizmiyle karşı karşıya getirilirken, onun ayrımını belirtmek üzere politik bir terim olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, sivil toplum terimi esas Hobbes ve Locke tarafından kullanılmış ve söz konusu toplum sözleşmesi kuramcılarında önem kazanmıştır. Hobbes ve Locke gibi düşünürler politik otoritenin en azından hipotetik olarak onsuz olunabilir bir kavram ya da şey olduğunu belirtirken, devlet olmadan da yaşamak mümkünmüş gibi akıl yürütmelerine bağlı olarak, devlet

olmadığında geride kalan kurumları betimlemek için bir kavrama ihtiyaç duymuşlardı. Onların aradıkları kavram sivil toplum kavramıdır. Bu açıdan bakıldığında, sivil toplum, devletin gücü ve kurumları dışında, toplumun kendi kendisini yönlendirmek için meydana getirdiği demokratik yapıyı ifade eder.

İşte bu şekilde anlaşılan sivil toplum ile devletin iktidarı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, siyaset felsefesinin son iki yüzyıllık tarihinde iki temel tavır geliştirilmiştir. **(1)** Bunlardan birincisi, devletin sivil topluma tâbi olması gerektiğini dile getiren tavır ya da yaklaşımdır. **(2)** İkinci tavır, önceliği ve üstünlüğü devlete verir. Devletin, sivil toplumu içermekle birlikte, onu aştığını söyler; devlet, bu yaklaşımda, sivil toplumun zararlı etkileriyle mücadele eden bir alan olarak değerlendirir. Söz konusu iki yaklaşımdan birincisi liberal, ikincisi ise kolektivist, hatta bazı durumlarda despotist bir yaklaşımı ifade eder

Günümüzde sivil toplum-devlet ilişkisi bağlamında, dikotomik ya da dışlayıcı bir modelden, sivil topluma ağırlık veren biraz daha sentezci bir modele veya sivil toplumcu bir dikotomik modele doğru kayılmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak, sivil toplum-devlet ilişkisinin sağlıklı bir biçimde kurulabilmesi için, devlet ve sivil toplumun temel birtakım özellikler ile ilişkileri sergilemesi gerektiğine inanılır. Bu açıdan bakıldığında, çağdaş siyaset felsefecilerinin hemen tamamı, devletin kendisini belirli bir ideoloji ile tanımlamamasını, onun farklı düşünce ve inançlar karşısında tarafsız kalarak "hukuk devleti" anlayışına uygun bir biçimde örgütlemesinin temel bir koşul olduğunu öne sürerler. Çünkü hukuk devleti, sivil toplumu meydana getiren kuruluşlar arasında, kültürel, siyasal ve iktisadî alanda söz konusu olabilecek rekabette devletin taraf olmasını engellemenin en uygun yolunu meydana getiren devlet şeklidir. Devlet, sivil topluma ne kadar çok müdahale ederse, sivil toplumun alanını o kadar daraltmış olacağı için, onun faaliyetleri itibarıyla sınırlı bir alanda yer alması gerektiği savunulur.

Sivil topluma gelince, çağdaş yaklaşım, burada kültürel, dinî, etnik, ideolojik, politik ve iktisadî alanlardaki farklılıkların bastırılmadan var olabildikleri bir sosyal hayat alanının varoluşunu, sivil toplumun gelişmesi açısından zorunlu bir koşul olarak değerlendirir. Bununla birlikte, bu farklılaşma hiçbir şekilde yeterli olmayıp, söz konusu farklılaşmış alanlarda bireylerin örgütlenmeleri de gerekir. Zira bireyle devlet arasındaki boşluk

ve eşitsizlik, atomlardan meydana gelen kitle toplumunda, bireyleri örgütlü bir yapıya sahip olan devlet karşısında güçsüz bırakır. Bundan dolayı, sivil toplum unsurlarının dernek, sendika, vakıf, vb. şeklinde serbestçe örgütlenerek, politika üretebilecek, üretenleri etkileyebilecek bir güce sahip olabilmeleri gerekir.

Söz konusu örgütlenmenin, bununla birlikte gönüllülük esasına dayanma zorunluluğu bulunmaktadır. Başka bir deyişle, sivil toplum alanındaki oluşumlara bireyin herhangi bir baskıya maruz kalmaksızın girip çıkmasının serbest olması, grup kimliğinin bireyin özgürlüğünü ve bireyselliği ortadan kaldırmaması gerekir. Ve nihayet, sivil toplumu meydana getiren unsurların devlet karşısında özerk bir statüye sahip olmaları ve bu özerklik hâli içinde, şiddetten uzak bir biçimde, hukuk kuralları çerçevesi içinde gelişecek demokratik bir baskı mekanizması oluşturmaları gerekir.

(v) Ulusun Birliği

Siyaset felsefesi kapsamı içinde devlet-sivil toplum ikiliğinden söz edilmesi, bireyin toplumsal varoluşuna bir kez daha güçlü bir biçimde vurgu yapar. Gerçekten de birey bir atom, ıssız bir adada, başkalarından tecrit edilmiş bir biçimde yaşayan bir varlık değildir. Birey, **(1)** belli bir toprak parçası üzerinde, **(2)** politik bir örgütlenmenin şemsiyesi altında ve **(3)** bir toplum düzeni içinde, başkalarıyla birlikte yaşar.

Bu öğelerden ikincisi, topluluğun politik örgütlenmesine işaret eder. Bu politik örgütlenmeye, devlet adı verilmektedir. Birincisi, yani toprak parçası ise, bu topluluğun üzerinde uzun yıllardan beri yaşadığı yurdu tanımlar. Bu yurt, ata toprağıdır. O, analarımızın, babalarımızın vatanı olup, sonraki kuşaklara, üzerindeki bütün değerlerle birlikte miras bırakılmıştır. Üçüncü öğeye gelince, işte o topluluğa ulus adı verilir. Başka bir deyişle; ulus, birliği, o toprak parçası üzerinde yaşayan bilinçli bireyler tarafından kabul edilen topluluktur; hatta, onun birliği, kabul edilmekle kalmaz, bizzat yaşanır. Nitekim yurtseverlik, ulus olarak tanımladığımız bu topluluğun değeriyle ilgili bir düşünce olup, ulusun üzerinde yaşadığı toprak parçasına bağlılığıyla ilgili bir duyguyu ifade eder.

Ulusun temelini oluşturan şey nedir, onun birliğini ne sağlar? *Eski çağlarda bu birliği sağlayan şey dindi.* Eski çağlarda, hemen her kentin kendisini koruyan tanrıları vardı. Bununla birlikte, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışından sonra, din birliği sağlayan temel öğe olmaktan çıktı. Çünkü din ulusun değil, ümmetin birliğini sağlar. Din, söz gelimi Türk ulusunun değil de, İslâm ümmetinin birliğini temin eder. Öte yandan, Müslüman olanlar sadece Türkler değildir, Araplar da Müslümandırlar. Araplar içinde sadece Suudiler değil, fakat ayrı bir ulus teşkil eden Mısırlılar, Faslılar da kendilerini Müslüman olarak tanımlarlar.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, *ulusun temelinde ırk birliğinin bulunduğu söylenmiştir*. Bunu öne süren düşünür de, ünlü Alman idealist filozofu Johann Gottleib Fichte olmuştur. Buradaki en büyük sıkıntı, aynı ulusun kendi içinde çeşitli etnisite ya da etnik grupları barındırmasıyla ilgili güçlüktür. Ana ırk ayrımlarını yani Siyah, Beyaz ve Sarı ırklarla ilgili ayrımları bir tarafa bırakalım; bu üçünde bir karışma yoktur. Fakat, onların dışında, halkların tarih boyunca birbirlerine ayrılmazcasına karıştıklarını söylemek doğru olur.

Ulusun temelinde dil birliği olduğu da, söylenmiştir. Dil, aslında ulusu meydana getiren bireyleri birbirlerine bağlayan çok önemli bir faktördür. Çünkü ulusun bütün bir hayatı, somut ifadesini, dilde bulur. Aynı dili konuşan insanlar, bu manevî hayatı birbirleriyle paylaşırlar. Ulusun temelinde, dil birliğine ek olarak, toprak birliğinin bulunduğunu söylemek, ulusu tanımlamak açısından kaçınılmazdır.

Bu faktörlere ek olarak, *ulusu meydana getiren en önemli öğe, hiç kuşku yok ki bireylerin bir ulus oluşturma arzu ve bilincidir.* Bu açıdan bakıldığında, bir ulusun bir ruh, manevî bir ilke olduğunu söylememiz gerekir. Bu ruhu meydana getiren iki şey vardır. Bu iki şeyden birinin geçmişte, diğerinin şimdi ve gelecekte olduğu söylenebilir. Buna göre, geçmişle ilgili olan şey, zengin bir hatıralar mirasını paylaşmaktır. Diğeri ise bugün birlikte yaşamayı arzu etme, atalardan alınan mirasa değer vermeye devam etme irâdesidir. Geçmişte olduğu gibi, gelecekte de birlikte büyük işler yapmayı isteme arzusu sergilemedir.

(vi) Yönetim Biçimleri

Siyaset felsefesinin evrensel problem ya da sorularından biri de, en iyi yönetim biçiminin ne olduğu, devletin en iyi ve en âdil bir biçimde kimler tarafından yönetileceğidir. Bu soruyu ele alan ilk filozof olan Platon, Atina'daki reel politikada hüküm süren karışıklıklardan ve bu arada, demokrasiden umudunu keserek, yeryüzündeki yönetim biçimlerinden hiçbirinin iyi olmadığı sonucuna varmış ve ütopik bir devlet tasarımı geliştirmişti. Onun söz konusu anlayışına göre, en iyi yönetim biçimi üstün akıllarıyla seçkinleşip, çok ayrıntılı bir eğitim sürecinden geçmiş filozofların idaresinden oluşur. Platon, filozofların kral ya da yönetici oldukları bu ideal yönetim biçimini kendisine model alarak, hep daha kötüye doğru ilerleyecek şekilde sıralar.

Onun ideal yönetiminden sonra gelen en iyi yönetim biçimleri ***monarşi*** ve ***aristokrasi***dir. Bunlar aynı zamanda, insanlar arasında işbölümü ve yazılı kuralların olmadığı bir tür doğa durumundan sonra ilk ortaya çıkan yönetim biçimleridir. Çünkü toplum kurmaya karar veren aileler bir araya gelerek bütün toplumun ihtiyaç duyduğu kuralları oluşturduktan sonra, bu kuralların uygulanması görevi tek bir aileye verilirse, ortaya monarşi; uygulama görevi birkaç aileye verilirse, ortaya aristokrasi çıkar. Platon, kendi ideal yönetim modeline yakın bulduğu söz konusu yönetim biçimlerinin zaman içinde bozulup yozlaşmasının kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Bu yozlaşma büyük ölçüde yönetimdeki kişiler öldükten sonra, yönetime oğullarının gelmesinden kaynaklanır. Monarşi ve aristokrasinin bozulmuş şekli, bilgeliğin değil de, şan ve şöhretin önem kazandığı yönetim biçimi olarak ***timokrasi***dir. Bu yönetim tarzında iş başında olan kimseler, felsefeyi tamamen bir tarafa bırakıp, sadece askerliğe değer verirler ve toplumun çoğunluğuna baskı yaparak yönetirler.

İdeal devletin gerisine düşen yönetim biçimlerindeki yozlaşmada, timokrasiyi oligarşi izler. Buna göre, şan ve şerefi önemseyen yöneticilerde bir de paraya karşı zaaf başlayınca, madde ya da paradan başka değer tanımayan oligarşik yönetimler ortaya çıkar. Platon'da ***oligarşi***den sonra, kötü bir yönetim biçimi olarak ***demokrasi*** gelir. Demokrasi, oligarşik yönetim sırasında ortaya çıkan bir iç savaşta, çoğunluğu meydana

getiren yoksulların zenginleri alt etmelerinin sonucunda zuhur eder. Demokraside herkes özgür olup, tüm kamusal görevler eşit olarak paylaşılır. Demokrasiye, gemiyi yolcuların değil de, kaptanın yönetmesi gerektiğini düşündüğü için inanmayan Platon, bu durumun eninde sonunda kuralsızlığa ve kargaşaya yol açacağını söyler. Ortaya çıkacak böyle bir kargaşa ve düzensizlik durumunda, toplum bir zorbaya teslim olur. Başka bir deyişle, ***tiranlık***ta zorba yönetici yönetilenler üzerinde ağır bir baskı kurar; onların ekonomik yönden güçlenmelerini engellemek için, ağır vergiler koyar ve halkı tam bir köle konumuna düşürür.

Aristoteles'in yönetim biçimleriyle ilgili sınıflaması da, hocası Platon'un sınıflamasına çok benzer. Zira Aristoteles'in sınıflaması da altı yönetim biçimini ele alır; bununla birlikte, onun sınıflaması, tarihsel olmaktan ziyade sistematiktir ve Platon'un, sadece ideal yönetim biçiminde temele aldığı adalet ilkesiyle moral amaç ilkesini çok daha güçlü bir biçimde vurgular. Aristoteles'e göre, bir devlet tek bir kişi veya birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir. Söz konusu üç ayrı yönetim biçiminin, biri doğru ya da ideal, diğeri ise kötü ya da sapkın olmak üzere iki ayrı şekli ya da versiyonu vardır. Söz gelimi tek kişinin doğru ve âdil yönetimine monarşi; buna mukabil onun adaletsiz ve kötü yönetimine tiranlık adını veren Aristoteles, birkaç kişinin iyi ya da ideal yönetimine aristokrasi, oysa onların kötü ya da adaletsiz yönetimine oligarşi; çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, doğru ve âdil yönetim biçimine *politeia* (demokrasi ile oligarşinin bir karışımı, cumhuriyet), aynı çoğunluğun kötü ve ideal olandan sapmış yönetimine demokrasi adını verir.

Tek kişinin, birkaç kişinin ve çoğunluğun yönetiminden oluşan üç ayrı yönetim türünün ideal ya da doğru şekliyle yanlış ya da sapmış şekillerini belirleyen şey, yöneticinin birinci durumda yönettiği insanların, buna mukabil ikinci durumda sadece kendi çıkarlarını gözetmesidir. Bu, onun tek kişinin yönetimine, efendi-köle ilişkisinde örneklendiğini düşündüğü despotik yönetim tarzına ilişkin tartışmasında açıklıkla görülebilir. Aristoteles'e göre, bu tür bir yönetim biçimi belli bir düşünme kapasitesi veya akıl gücünden yoksun bulunan ve bu yüzden bir efendiye ihtiyaç duyan köleler söz konusu olduğunda, doğru ve meşru bir yönetim tarzıdır. Ama gerçekte veya uygulamada

despotik idare kölenin çıkarına hizmet etmekten ziyade, efendin çıkarına hizmet eden bir yönetim tarzıdır.

Tüm yönetim biçimlerini ayrıntılı olarak tartıştıktan sonra Aristoteles en nihayetinde, ortak çıkarı gözeten, politik toplumun genel yararını amaçlayan yönetim biçimlerinin doğru ve âdil, buna mukabil sadece yöneticilerinin çıkarlarına hizmet eden yönetim tarzlarının, özgür yurttaşlar topluluğuna uygun düşmeyen bir despotik idareyi şöyle ya da böyle ihtiva ettikleri için kötü ve adaletsiz yönetim biçimleri oldukları sonucuna varır. Nitekim ona göre, en iyi yönetim, insanların, devletin ve yurttaşların iyiliğini yüreklerinin en derinlerinde hissedenlerin, başkalarının çıkarlarını omuzlarında taşıyanların yöneticiliğiyle belirlenen idare tarzıdır.

Bununla birlikte, o söz konusu altı ayrı yönetim biçimine, özellikle de eleştirdiklerine değer biçerken, adalet, esas olarak da bölüştürücü adalet ölçütünü kullanır. Buna göre, herkesin adaletin eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara da eşit olmayan bir tarzda muamele etmekten oluştuğu konusunda hemfikir olduğunu söyleyen Aristoteles, adaletin esas olarak fayda, iyi ya da nimetlerin bir toplumda bireylere, onların hak etme ya da lâyık olma ölçüsüne göre dağıtılmasını gerektirdiğini öne sürer. Ona göre, bu açıdan bakıldığında, oligarşiyi savunanlar çok hatalı bir biçimde daha zengin olanların veya zenginlik bakımından üstün olanların politik haklarının başkalarıyla kıyaslandığında çok daha fazla, daha doğrusu sınırsız olması gerektiğini düşünürler. Demokratlar ise, dünyaya özgür bir Yunan yurttaşı olarak gelmek bakımından eşit olanların eşit politik haklara sahip olmaları gerektiğini öne sürerler. Politik açıdan da realist bir düşünür olan Aristoteles söz konusu iki politik yaklaşımın da, kent-devletinin nihaî amacıyla ilgili olarak hatalı bir kavrayışa, yanlış bir önkabule dayanmaları nedeniyle, hatalı olduğunu düşünür.

Ona göre, devlet ne oligarşi savunucularının iddia ettikleri gibi, görevi refah ya da zenginliği arttırmak olan bir yapı ya da kuruluştur, ne de, demokratların öne sürdükleri gibi, insanlara özgürlük ve eşitlik getirmekle ilgili bir güç. Aristoteles bunun yerine kent devletinin nihaî amacının bireyler açısından iyi hayat, soylu ve erdemli eylemlerin biçimlendirdiği bir hayat olduğunu savunur. Bu yüzden, o doğru politik adaletin aristokratik olması gerektiğini; politik hakları veya yönetme hakkını

politik topluma en fazla katkı yapan insanlara, yani mülkiyet ve özgürlük bakımından olduğu kadar bilgi ve erdem bakımından da zengin olan seçkinlere veren bir yönetim biçiminin en iyi yönetim olduğunu ileri sürer.

Aristoteles en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasiye meyletse de, bundan, gerçek aristokrasiye vücut verecek erdem timsali insanların çok ender rastlanan kimseler olmaları nedeniyle, ütopik bir idealizme düşmeye eşdeğer olduğu gerekçesiyle sakınmaya özen gösterir. Politik realizminin ve yöneticilerin sınıfsal temellerini gözetme gayretinin bir sonucu olarak, uygulamada en iyi yönetim tarzının *politeia* olduğunu ilan eder. Çünkü o, çoğunluğun egemenliği ile azınlığın hâkimiyeti, zenginlerin egemenliği ile yoksulların hâkimiyeti arasında bir dengenin hayata geçirildiği bir politik yapıdır. *Politeia*, onun gözünde, güç dengesini elinde tutanın orta sınıf olduğu bir devlettir. Mevcut devletlerin büyük bir kısmı için en iyi politik yapının *politeia* olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, onu gerçekleştiren pek az devlet vardır; bunun da nedeni, devletlerin büyük bir kısmının iki aşırı uçtan biri ya da diğerine gitme, oligarşi ya da demokrasi hâline gelme eğilimi göstermeleridir.

(vii) Cumhuriyet ve Demokrasi

Platon ve Aristoteles gibi en önemli düşünürlerinin demokrasiye pek iyi bir gözle bakmamış, onu kuşkuyla karşılamış olması olgusu, antik Yunanlıların insanoğluna armağan ettikleri en önemli şeylerin başında demokrasinin geldiği gerçeğine hiçbir şekilde zarar vermez. Gerçekten de, *demokrasi antik Yunan'ın yaratıp, doğrudan demokrasi şeklinde geliştirdiği, halkın yönetici güç olarak rol aldığı bir yönetim geleneğini ifade eder. Modern demokrasiler, bu uygulamaya henüz olmayan felsefî ya da kuramsal desteğin Yeniçağ'da liberalizm eliyle sağlanmasının ardından, aynı geleneğin izi üzerinde yükselecektir.*

Halkın yönetiminin veya halk egemenliğinin, Platon'un demokrasiyle ilgili kuşkularının ya da Aristoteles'in en iyi yönetim tarzı olarak *politeia* seçiminin de ima ettiği üzere, sonradan Roma döneminde ortaya çıkan ikinci bir şekli daha vardır. Bu da, cumhuriyettir. Buna göre, demokrasinin antik Yunan'dan, cumhuriyetin ise Roma'dan günümüze uzanan bir yönetim

geleneği olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, monarşide cisimleştiği şekliyle bir kralın halkı için duyduğu muhabbeti, aristokrasiye özgü bilgeliği ve demokrasiyle irtibatlandırılan özgürlüğü bir araya getiren Roma yönetimi efsanesinin en önemli kuramcılarından Cicero, Roma'da devletin halka adalet getirmek için var olan ve otoritesini halktan alan bir *res publica*, yani cumhuriyet olduğu ileri sürüyordu."*Res publica*" ya da cumhuriyetle açıkça halk egemenliğini anlatmak isteyen Cicero, halkın cahil olabileceğini, ama kendisine gösterildiği takdirde hakikatin ne olduğunu anlayabilecek yetenekte olduğunu belirtmişti.

Roma'da ortaya çıkan bu cumhuriyetçi geleneğin, Yunan'a özgü demokratik geleneğin, aslında birçok yönden devamı olduğu rahatlıkla söylenebilir. O, gerçekten de antik Yunan'ın insanın esas itibarıyla politik bir hayvan olduğu; insanların potansiyellerini ancak politik bir örgütlenmenin şemsiyesi altında birlikte yaşadıkları zaman hayata geçirebilecekleri; iyi bir insanın aynı zamanda iyi bir yurttaş olması gerektiği; iyi bir toplumun iyi yurttaşlardan meydana gelen bir yapı ya da örgütlenme olduğu; iyi bir yurttaşın erdemli, yani kamusal alanda herkesin iyiliğini amaçlayan bir eğilime sahip olması gerektiği; bu yüzden iyi bir politik düzenin bu erdemi geliştiren bir toplumla hayata geçirilebileceği türünden bütün kabul ya da görüşlerini paylaşır. Aradaki en önemli fark, *cumhuriyetçi geleneğin medenî erdemin önemine vurgu yaparken, halktan kaynaklanan olumsuzlukların cumhuriyeti yoldan çıkartabileceğini öne sürmesinden oluşur*.

Bu açıdan bakıldığında, cumhuriyete özgü yönetim tarzı veya özyönetim anlayışının hayli elitist bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bunun da en büyük nedeni, cumhuriyetçi anlayışın kitlelerin kısa vadeli, bencil dar görüşlülüğünden ve despotik iktidar tehlikesinden çekinmesidir. Halk, bu anlayışa göre, baştan ya da yoldan çıkabilir. Daha da önemlisi, halk iktidarı kendisi adına kullanmaya kalktığında, siyasal bir rejim için hayatî önemi haiz istikrar unsuru kolayca bozulabilir. Çoğunluğun dar görüşlü çıkarları, yöneticilerle girdikleri entrikalar kısa sürede tiranlığa yol açabilir. Meşru iktidar kaynağını halktan alır; fakat siyasal birliğin istikrarı ile halkın doğrudan yönetime katılması arasında ters bir orantı vardır. Cumhuriyetçi gelenek, dolayısıyla halkın, yani çoğunluğun güvenilmez bir dayanak olduğundan

hareket ederek, yeni ve ilave güvenceler sağlama arayışını yansıtır. Halka düşen rol, yönetmek değil, bu işi yapabilecek önderleri seçmektir. Demek ki, Yunan demokrasisinin halkın kendisini bizzat kendi eliyle yönetmesi olduğu yerde, Roma'da cumhuriyet halkın kendisini önderleri aracılığıyla yönetmesini ifade eder.

Buradan da anlaşılacağı üzere, cumhuriyetin kabul edemeyeceği şey, özel veya grup çıkarlarının kamunun genel çıkarlarının yanında, meşru çıkarlar olarak kabul görmesidir. Cumhuriyet kamunun genel çıkarları adına, demokrasinin vücut bulduğu özel çıkarların rekabetini ve özgürce kendilerini ifade etmelerini reddeder. Politik topluluğu kendi mülkü gibi gören yönetim anlayışına şiddetle karşı çıkan cumhuriyetçi anlayış, politik özgürlüklerin ancak iktidarın kötüye kullanılmadığı yerde mümkün olduğunu öne sürerek, yöneticilerin politik topluluğu kendi özel çıkarları doğrultusunda yönetme isteğine mutlak bir nefretle yaklaşır.



ALTINCI BÖLÜM

ESTETİK

Estetik, felsefenin duyusal değerle ilgili olan dalı ya da branşına karşılık gelir. Buna göre, etiğin felsefenin moral ya da ahlâkî değerlerle ilgili olduğu yerde, estetik duyusal değeri konu alan felsefe disiplinidir. Bunu en açık bir biçimde gösteren şey de, estetik teriminin Grekçe etimolojik kökenidir. Estetik terimini felsefeye sokan ünlü Alman düşünürü Alexander Baumgarten, nitekim, bir yandan ilk, temel duyum anlamına gelen *aisthesis* sözcüğünden; diğer yandan varolan şeyler karşısında, duyumları, duyguları ve sezgileri yoluyla duyarlı olan kişi anlamına gelen *aisthetikos* sözcüğünden yola çıkar.

Estetiğin üç ana kısmı ya da parçası olduğu kabul edilir: Bunlardan birincisi *estetik fenomenlerin felsefesi* olarak estetiktir; burada estetik, güzelliği, estetik tutumu, estetik yargıyı, estetik değeri, estetik tutumu, vb., bütün boyutlarıyla ele alır. İkincisi, doğrudan doğruya sanatı konu alan, sanatın neliği, sanatsal yaratıcılığın mahiyeti, sanat eserinin statüsü üzerinde duran *sanat felsefesi*dir. Buna mukabil, üçüncüsü, sanat eserinin sahip olduğu özelliklerden hareketle gerçek değerini ortaya çıkarmaya çalışan *sanat eleştirisi*dir. Aslında, estetik dediğimiz felsefe disiplini, ya bu üç alanın tek tek her birini ihtiva eder ya da bir tür meta-eleştiri olarak üçünün bir bileşkesinden oluşur.

Söz konusu üç ayrı alanı için de geçerli olacak şekilde, estetiğin tarihi aslında antik Yunan'a geri gider. Başka bir deyişle, gerek estetik fenomenlerin felsefesi, gerek sanat felsefesi ve

gerekse sanat eleştirisi anlamında estetiğin Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan oldukça uzun bir tarihi ya da geçmişi vardır. Bu uzun tarih ve estetiğe yaklaşık iki bin yıllık bir süre boyunca esaslı katkılar yapmış filozofların estetikle ilgili düşüncelerini bir an için unutarak, estetiği bir felsefe disiplini ya da araştırma alanı olarak kuran kişinin Alman düşünür Alexander Baumgarten olduğunu kaydedelim. En azından estetiğin modern kuruluşu, yani metafizik ya da ontolojik içerimlerinden koparılmış öznel bir güzellik kuramı olarak estetiğin inşası, şerefi Baumgarten'e ait olan bir olgudur. Kendisine ait özgül bir estetik kuramı olmamakla birlikte, estetiğin güzelliğe yöneldiğini söyleyen bu Alman düşünürüne göre, estetik güzelliğe yönelen duyumsal bilgiyi konu alır.

Estetik Fenomenlerin veya Güzelliğin Felsefesi Olarak Estetik

Estetiğin ana zemini veya temel bölümü, estetiğin kapsamı içinde kalan fenomenlere ilişkin derinlikli bir analizden meydana gelir. Söz gelimi, müzik eserlerine, şiirlere, resimlere, doğal manzaralara, kırlara, çiçeklere, elbise ya da arabalara "güzel" dediğimiz, onlardan estetik bir değere sahip olan şeyler diye söz ettiğimiz dikkate alınırsa, estetiğin hayatımızın oldukça önemli bir bölümünde belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Ya da başka türlü ifade edildiğinde, insanın yöneldiği üç temel değer veya onun zihninin üç başat ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar da sırasıyla hakikat, iyilik ve güzelliktir. Bunlardan hakikat bilginin, iyilik etiğin ve güzellik de estetiğin konusunu meydana getirir; daha doğrusu, hakikat, biz insanların bilgiye erişmemizi mümkün kılan bilişsel bir tutumun objesi iken, iyilik pratik tavrımızın, güzellik de estetik tutumuzun odak noktasını oluşturur.

Güzellik nasıl analiz edilip, tanımlanabilir? Güzellik sergileyen veya estetik bir değere sahip olduğu söylenen şeyleri, kısacası estetik nesneyi nasıl anlamamız, açıklamamız gerekir? Güzelliğin bir örneği olduğu estetik değer, nesnel mi yoksa öznel mi; mutlak mı yoksa göreli bir şey midir? Güzele ya da estetik değere yönelen estetik özne, nasıl ve hangi özellikleriyle

anlaşılmalıdır? Onun estetik nesneye yönelmesini mümkün kılan estetik tutum ya da deneyimin belirleyici özellikleri nelerdir? Estetik öznenin estetik değer taşıyan şeylere yöneliminin sonucunda ortaya çıkan estetik yargı, epistemolojik ya da moral yargılardan nasıl farklılık gösterir? İşte bu dört temel unsur, yani estetik özne, estetik nesne, estetik değer ya da güzellik ve estetik yargı, estetiğin konusunu, onun ontik bütünlüğünü meydana getirir.

(i) Estetik Nesne

İnsanın estetik ilgisinin veya estetik tavrının konusu olan her şey, estetik nesne kategorisi içine girer. Buna göre, estetik nesne, bir sanatkâr tarafından yaratılmış bir sanat yapıtı olabileceği gibi, insanın yaratıcı etkinliğinin sonucu olmayıp, tam tersine onun verili ya da hazır bulduğu doğal bir şey, söz gelimi bir doğa manzarası ya da insan bedeni benzeri bir doğal ürün olabilir. Demek ki estetik nesne, karşısında estetik tavır alınan, estetik yaşantının konusu ya da objesi olan şeydir. Herhangi bir eserin estetik olup olmadığını belirleyecek olan şey, bu tavırdır. Estetik bir tavır geliştiren de, estetik beğeni ve bilinç sahibi öznedir. Bu açıdan bakıldığında estetik nesnenin, özel olarak da sanat yapıtının ne olduğu sorusu, doğrudan doğruya estetik öznenin tavrı ile ilgili bir soru olarak ortaya çıkar. Bu tavırla özne, nesneye estetik bir değer yükleyerek, onu estetik nesne hâline getirir.

Söz konusu estetik değerlemede nesnenin görülebilir, ölçülebilir özellikleri olan normlar da rol oynar. Her türün kendine özgü, ölçülebilir normları olduğu gibi, belli bir tür içinde farklı sanat anlayışları da, kendine özgü normlar içerip, farklı estetik unsurlara vurgu yapabilir. Bununla birlikte, bu normlar ya da unsurlar da yine değerle ilgili olmak durumundadır. Örneğin, bir empresyonist resmi bir ***Rönesans*** resminden ayıran özellikler, normlar bir değer anlayışının ve değişmenin sonucudur. Ya da klâsik Türk musikisi Batı musikisinden farklılık gösterir. Demek ki, her sanat tarzı, belli bir sanat anlayışının ürünüdür.

Estetik Nesnede Fizikî ve Fenomenal Boyut: Estetik nesnenin temsili ve anlamı, onda bu temsil ya da anlamı ortaya koymak için bir dil ya da belli bir araçtan yararlanılması olgusu,

estetik nesnenin kendi içinde iki ayrı nesneden oluştuğu gerçeğine ışık tutar. Buna göre, her sanat eseri belli bir fizikî nesneden, ya da belli fiziksel özelliklerden meydana gelir; örneğin, bir heykelin kendisinden yapılmış olduğu bir madde, tunç ya da bronz; bir resmi meydana getiren farklı renkler bütünü, veya bir müzik eserini oluşturan sesler kümesi vardır. Bütün bu maddî unsurlar, estetik nesnenin fizikî boyutunu, fizikî nesneyi meydana getirir. Bununla birlikte, estetik ilgi ya da dikkatin üzerinde yoğunlaştığı esas nesne, bu fizikî nesne olmayıp, algısal ya da fenomenal nesnedir. Başka bir deyişle, özne bir sanat eserini estetik nesnesi hâline getirdiği zaman, onun dikkati, nesnenin algısal özelliklerini mümkün kılan fizikî özellikleri üzerinde değil, fakat algılanan özellikleri üzerinde yoğunlaştırır. Demek ki, estetik nesne bir yönü itibarıyla fizikî bir şeydir; ama estetik tavrın konusu veya estetik dikkatin objesi olan nesne, fizikî bir şey olmayıp, onun ifade ettiği şey veya anlamdır. Örneğin, güzel bir resme baktığımız zaman yöneldiğimiz şey, renk kimyası olmayıp, renklerin anlamlı birleşimleridir.

Estetik Nesnenin Aktardığı Değerler: Estetik nesne olarak sanat eserinde fizikî yön ile algısal ya da fenomenal yön arasındaki ayrım ya da onun algısal özellikleri yoluyla ifade ettiği anlam düşüncesi, estetik nesnenin en azından iki farklı değer ihtiva ettiği manasına gelir. Bunlardan birincisi, duyumsal değerlerdir; söz konusu değerleri, estetik özne ya da gözlemci, fenomenal nesnenin duyumsal özelliklerinden keyif aldığı, haz elde ettiği zaman idrak etmiş olur. Başka bir deyişle, bir estetik nesnede *duyumsal* özellik ya da *değerleri*, söz konusu nesnenin dokusundan, renklerinden, tonundan, kısacası fenomenal nesneden hoşlandığımız, o bize duyumsal bir keyif verdiği zaman keşfederiz.

Bununla birlikte, duyumsal değerlerin idrak ve takdir edilmesi, sadece bir ilk aşama olup, estetik özneyi çoğu durumda sanat eserinin *formel değer*ine götürür. Estetik nesne ya da sanat eseri için form, onun dış görünüşü veya şeklinden ziyade, parçalarının karşılıklı ilişkilerinin belirlediği genel yapı, bütünsel organizasyondur. Gerçekten de, sanat eserinin formundan söz edildiği zaman, genellikle eserin, onu meydana getiren parçaların karşılıklı ilişkilerinin sonucu olan bütünsel organizasyonu anlamında genel yapısı anlatılmak istenir. Sanatsal formun ölçütü olarak da, genellikle birlik, hatta organik birlik öl-

çütü önerilmiştir. Birlik hemen her zaman kaosun, karışıklığın ve uyumsuzluğun tam karşıtını ifade eder; yani, bir nesne birlikli olduğu zaman, onu meydana getiren parçaların ahenkli bir bütün içinde ve gereksiz hiçbir şey ihtiva etmeyecek şekilde bir araya getirilmiş olmasını anlatmak isteriz. Bu, sanat eseri için de tamamen geçerlidir; onu meydana getiren çeşit çeşit unsurlar, aynen canlı bir organizmada olduğu gibi, bütünün anlamına katkı yapacak şekilde, ahenkli bir tarzda bir araya getirilmiştir. Sanat eserinin birliği bu anlamda "çeşitlilikteki birlik"tir; yani, onda gerekli olan her şey mevcut olup, gereksiz hiçbir şey bulunmaz.

(ii) Estetik Özne

Estetik özne, estetik nesne karşısında estetik tavır alabilen kişiyi tanımlar. Estetik özne, her şeyden önce estetik alanı, ve bu arada estetik öznenin kendisini anlamaya yönelmiş filozofun kendisidir; o, belli bir sanat eğitimi almış, sanata dair bir kavrayışı olan bir sanat eleştirmeni olabilir. Ve estetik özne, nihayet belli bir beğeniye, bir sanat duyarlılığına sahip sıradan bir insan veya bir estet olabilir. Bu yüzden, estetik özneyi belirleyen şey, onun kim olduğundan ziyade, estetik diye tanımladığımız bir tavra sahip olması, estetik bir tutum geliştirmiş olmasıdır. Buna göre, estetik özne bir estetik nesneyi algılayan, algılamakla kalmayıp, onu kavrayan ve ondan estetik olarak hoşlanan, estetik haz duyan bilinç ve beğeni varlığıdır.

Estetik Tavır: Estetik özneyi belirleyen özsel özellik olarak estetik tavır, öyle kolayca tanımlanabilecek bir şey değildir. Bu yüzdendir ki, o ya sanat eserlerine veya güzel diye nitelenen doğal ürünlere yaklaşmanın estetik olmayan yolları da olduğundan hareketle, ne olmadığı gösterilerek olumsuz bir biçimde tanımlanır; ya da insan zihninin hakikat, güzellik ve iyilik gibi üç temel ilgisi ya da yönelimi olduğundan hareketle, o bu kez hakikate yönelen bilişsel tutumdan veya iyiliğe yönelik pratik tutumdan farklılaştırılarak tanımlanmaya çalışılmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, *estetik tavrın yarar amacına dönük pratik tavrın tam karşıtı olduğu söylenebilir*. Söz gelimi, bir kır manzarasına, onun sergilediği doğal güzelliği temaşa etmek amacıyla değil, fakat gelecekte buraya yapacağı yatırımlar açı-

sından bakan bir arsa spekülatörü veya tüccarın tavrı pratik bir tavırdır. Aynı şekilde, yayınlaması için önüne gelen şahane bir romana, taşıdığı estetik değeri pek dikkate almadan salt ticarî kaygılarla yaklaşan bir yayıncının eser karşısındaki tavrı, yine pratik bir tavırdır.

Estetik tavır, *bilişsel tavırdan da farklılık gösterir*. Söz gelimi, bağlamcılar her ne kadar sanat eserine ancak bütünsel bağlamı ışığında, onun yaratılmış olduğu çağın koşullarına ilişkin tarih ve sosyoloji bilgisi, eserin kendisiyle ilgili teknik bilgi ve yaratıcının kendisine ilişkin otobiyografik bilgi sayesinde değer biçilebileceğini söyleseler bile, sanat eserine bilgi elde etme amacıyla bakmayız. Baksak bile, bunun estetik tavırla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Hatta böyle bir bilişsel tavır, estetik tavra bazen zarar da verebilir.

Estetik tavrın *kişisel tavırla da ilişkisi olmaması gerekir*. Başka bir deyişle, bir sanat eserini kendi hayatıyla ilişkisi ekseninde ele alan, bir tiyatro oyununu veya bir filmi bir yerinde kendisini görmek için seyreden birinin tavrı, kişisel bir tavır olup, onun estetik tavırla ilişkisi olmamak gerekir. Buna göre, bir şeye estetik bir perspektiften bakmak demek, estetik nesnenin hayatlarımızla olan ilişkisine değil de, onun kendisine ve bize sunduğu şeye tepki vermek demektir.

Estetik tavrın söz konusu pratik, kişisel veya bilişsel tavırlardan farklı olduğu gösterildikten sonra, onu belirleyen en önemli özelliğin, buradan hareketle, *çıkar gözetmeyen bir tavır* olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, bir sanat eserine estetik bir tavırla yaklaşan kişi, eseri başka herhangi bir amacın aracı hâline getirmeden, *ona kendi içinde bir amaç olarak yaklaşan* kişidir. Buna göre, estetik tavrın amacı kendindedir; onun kendi dışında bir amacı yoktur. "Amacı kendinde" (*auto telos*) diye bilinen bu özelliği ilk kez ve en açık bir biçimde, güzellik karşısında duyulan hoşlanmanın her tür arzu, ilgi ve çıkardan bağımsız olduğunu; bu hoşlanmanın hiçbir amaca ya da işleve sahip olmasa bile, sanat eserindeki formun amaçlılığıyla koşullandığını dile getiren Kant tarafından "amaçsız amaçlılık" diye tanımlanmıştır.

Çıkar gözetmeyen bir tavır olarak estetik tavırda, özne, kendisini karşısındaki nesneye tamamen verir. Böyle bir yaklaşımın sonucu olarak, öznenin bütün dünyası estetik nesne olur. Tavrın bu ikinci özelliği, seyir ve temaşa olarak gerçekleşir.

Bireysel ve öznel bir tavır olarak estetik tavrın bir diğer özelliği, onda belli bir estetik haz ve hoşlanmanın söz konusu olmasıdır. Estetik haz, tavrın kendisinde olması bakımından amaçsız, böyle bir tavır almaya yönelmek açısından ise amaçtır. Estetik haz ya da hoşlanma, işte bu şekilde amaçsız bir amaçlılık taşıma durumuna gelir. Elbette estetik haz alma diye özel bir duyusu veya melekesi olmayan insan, sahip olduğu doğal hoşlanma duygusunu eğitimle geliştirerek, kendisine estetik nesne karşısında estetik haz verecek duyguyu kazanır.

(iii) Güzellik

Estetik bir kavram olarak güzellik, genellikle bir kişi, yer veya sanatsal bir nesnenin, şekil, renk, ses, tasarım veya ritim gibi duyusal tezahürlerden doğup, insan zihnine bir algısal haz deneyimi, bir anlam ya da doyum sağlayan bir özelliği olarak tanımlanır. Buna göre, çok farklı şeylerin güzelliğinden, söz gelimi doğal bir güzellikten, bir insanın güzelliğinden, insan eliyle yapılmış sanatsal veya kullanışlı bir eserin güzelliğinden söz etmek mümkündür. Başka bir deyişle, estetikte güzellik kuramları, doğada güzel olanla olduğu kadar sanatta güzel olanla da, duyusal güzelle olduğu kadar düşünsel güzelle de, doğanın güzelliğiyle olduğu kadar insanın güzelliğiyle de felsefî bir hesaplaşmayı ihtiva eder. Bu açıdan bakıldığında, felsefî güzellik kuramlarının, doğanın veya insanî deneyimin şu veya bu alanında görünüşe çıktığı şekliyle tek tek güzel şeylerden ziyade, genel olarak güzel kavramı ile hesaplaşmanın bir ürünü olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, insan elinden çıkma ürünlerde olduğu kadar, doğada da varolan bir nitelik olarak güzelliğin ne olduğu, filozoflar arasında çokça tartışılan bir konu olmuştur. Buna göre, antik çağda Yunanlı düşünürler, güzelliğin tanımlanabileceğini savunup, onu düzen, birlik, uyum, oran, ölçü ve iyilik gibi niteliklerin bir birleşimine indirgerken, bazı modern düşünürler güzelliğin tanımlanamayacağını savunmuşlardır. Buna göre, İlk ve Ortaçağ düşüncesi, güzelliği nesnel bir nitelik olarak değerlendirir ve güzelliği de, diğer nitelikleri nasıl algılıyorsak, o şekilde algıladığımızı savunur; oysa modern felsefede güzellik daha çok öznel bir açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre, mo-

dern felsefe açısından güzellik, mutlak değil de, göreli bir kavramdır; güzellik, şeylere belli bir biçimde bakış tarzımızın sonucu olup, kişinin duygularıyla, özellikle de beğeni duygusuyla ilgili bir konudur. Bu çerçeve içinde, güzellik bilincin tasarımsal bir içeriğine yönelik, çıkar gütmeyen ve bir beğeni duygusu ya da hazla tamamlanan temaşadan başka bir şey değildir.

Klâsik Güzellik Kuramları: Buradan hareketle felsefî güzellik kuramlarının, en azından klâsik ve modern ikiye ayrıldığını öne sürebiliriz. *Klâsik* dediğimiz *gelenek* İlkçağ'da, Pythagoras'tan başlayıp on sekizinci yüzyıla kadar sürer. Modern gelenek ise esas itibarıyla on yedinci yüzyılda başlayıp, on sekizinci yüzyılda doruk noktasına ulaşır. Bunlardan her yönden *nesnelci* olan birincisine aynı zamanda *Pythagorasçı gelenek*, buna mukabil on sekizinci yüzyıl öncesinde ilk kez Sofistlerde ve Epikürosçularda gördüğümüz, her bakımdan öznelci olan ikinci geleneğe aynı zamanda *hazcı gelenek* adını verebiliriz. Pythagorasçı gelenek güzelliğin esas itibarıyla doğada, müzikte ve matematiksel kuramlar türünden entelektüel yapımlarda örneklendiğini düşünür ve onu, bu üç örnekten sonra ancak, başka alanlara teşmil eder.

Örneğin, Pythagorasçılara göre, dünya, unsurları arasında belli bir ölçü, orantı, düzen ve ahenk olduğu için güzeldir. Müzikteki ahengin, dünyanın temelindeki ahengi yansıttığını öne süren bu yaklaşım, güzellikle özdeşleştirdiği ahengi sayıya indirger. Söz konusu Pythagorasçı gelenekte güzellik zaman içinde moral güzellik idesini ve entelektüel ürün ya da eserleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş olup, güzelliğin metafiziksel ya da en azından ontolojik boyutunu açıklıkla ortaya koyar. Bu *realist güzellik anlayışında*, güzelliğin mutlak ve evrensel bir boyutu kadar, göreli bir boyutundan söz etmek mümkündür. Nitekim, aynı gelenek içinde yer alan Platon'a göre, duyusal dünyada var olan somut şeylerin güzelliği değişebilir veya yok olup gidebilir; bazılarına güzel görünen başkalarına böyle görünmeyebilir. Fakat güzelliğin bu zamansal ve göreli cisimleşmelerinin üstünde ve ötesinde, ezelî ve ebedî bir Güzellik İdeası vardır.

Modern Güzellik Kuramları: Oysa hazcı gelenekte ya da modern felsefede güzellik, realist ve nesnel boyutunu büyük ölçüde kaybederek, esas itibarıyla öznel bir açıdan değerlendirilir. Başka bir deyişle, hazcı güzellik geleneğinde, bütün estetik

kavramlar gibi, güzellik kavramı da estetik deneyimin nesnelerinden ziyade, öznede veya beşerî deneyimde konumlanır. Örneğin, yüce ve güzellik idelerimizin ve dolayısıyla, kavramlarımızın kaynağını araştıran Edmund Burke, onların nesnelerin bizatihi kendilerinden değil de, deneyimlendiği şekliyle nesnelerden geldiğini söyler. Söz gelimi, bir ve aynı şey, görenin içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak "korkunç" ya da "yüce" olabilir.

David Hume da güzellik kavramının ya da genel olarak estetik kavramların öznel olduğunu, yani dünyayı belirli şekillerde tecrübe etmek için gerekli psiko-fiziksel donanıma ya da bir "beğeni mekanizması"na sahip insan varlıklarına bağlı bulunduğunu öne sürer.

Modern dönemde öznel güzelliğe enjekte edilen nesnelliğin dozunu az biraz daha arttıran filozof, bununla birlikte Kant'tır Gerçekten de, Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde, güzelliğin çok yönlü bir tanımını; metafiziksel, epistemolojik, psikolojik ve mantıksal analizleri bir araya getiren ayrıntılı bir açıklamasını verir. Öyle ki, bu tanım, onun güzelliğin öznel boyutu ile nesnel ya da evrensel boyutunu bağdaştıran bir açıklamadan meydana gelir. Tıpkı Hume gibi, Kant da, güzellik kavramının, varoluşu insanın deneyimine bağlı olan bir "beğeni kavramı" olduğunu öne sürer. O, özellikle de guzellik kavramının haz ve acıda temellendiğini belirtmeye özen gösterir. Güzellik kavramı, bu yüzden öznel bir kavramdır; bu ise insanlar arasında belli sanat eserlerinin güzelliği konusunda gerçekleşebilecek uyuşmanın ampirik bir temele dayandırılamayacağı anlamına gelir.

Bununla birlikte, güzellik kavramı, bilişsel veya etik kavramlara bağlı olmamak, bu kavramlarla ilişkili olmamak anlamında saf bir kavramdır. Mevcut olan bir nesne karşısında sahip olduğumuz haz ya da acı duygusunun nesneye ilişkin bilimsel kavrayışımızla hiçbir ilgisi bulunmadığı gibi, onun yararlı ya da iyi olduğu yönündeki inancımızla da herhangi bir ilintisi yoktur. Güzellik kavramının bana ait özel herhangi bir şeyle (örneğin, nesnenin doğasıyla ilgili inançlarımla veya tercih ya da ödevlerimle) de bir bağlantısı olmadığına göre, insan varlıkları olarak benzer bir biçimde tepki veren bütün insanların, kendi özel tarihleri olan bireyler olarak değil de, tıpkı benim gibi tepki vereceklerine inanmam gerekir. Yani, başka insanlar da, aynı

güzel nesne karşısında haz ya da acı duyacaklardır; ondan tıpkı benim gibi hoşlanacak veya onu beğenmeyeceklerdir. Şu hâlde, güzellik kavramının evrensel bir yönü vardır. Buna göre, güzellik kavramı öznel bir temele oturur, ama onun bir yandan da evrensel bir geçerliliği vardır.

(iv) Estetik Yargı

Estetik alanın ontik bütünlüğünü temin eden dördüncü unsur, estetik yargıdır. *Estetik yargı, estetik öznenin estetik nesneye belli bir estetik değer yükleme edimini tanımlar*. Güzellikle ilgili yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bu konuyu düşünce tarihinde, özellikle de modern zamanlarda estetiğin nesnel temellerinden koparılmasının bir sonucu olarak ilk ve en ayrıntılı bir biçimde ele alan düşünürler Hume ve Kant olmuştur. Söz konusu her iki düşünürün de ortak özelliği, onların estetik yargıyı, çok büyük ölçüde öznel temeller üzerinde, kişisel beğeniyi dışa vuran beğeni yargısı olarak tanımlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, beğeni yargısının kişisel estetik yaşantının bir dışlaşması ya da nesnelleşmesi olduğu söylenebilir. Beğeni yargıları olarak estetik yargıların doğruluğundan söz etmek pek mümkün gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, beğeni yargılarının geçerliliğinden söz edilebilir. Aynı nesne konusunda bile farklı beğeniler olabildiği için, beğeni yargısının geçerliliği, ancak aynı beğeniye sahip olan özneler arasında söz konusu olur.

Hume ve Kant, bu geçerlilik noktasına varmadan önce, estetik yargının temelde, bir nesne karşısında hissedilen bir tepkiye dayandığını söylerler. Bir nesneyle ilgili estetik bir yargı, bir başkasının fikrine, beğenisine, ikinci elden bir *kaynağa dayanmak yerine, doğrudan* doğruya kişisel tanıklığı gerektirir. Başkalarının tanıklığı piyasaya yeni çıkmış bir romanın kalitesiyle ilgili olarak bana yön gösterebilir, ama *eserin estetik kalitesiyle ilgili yargı, bana bağlı olup*, ancak eseri kendi kişisel gözlüğümle veya beğeni duygumla okumamdan sonra, ortaya konabilir. Estetik yargıda hissedilen tepki koşulu, *estetik* bir *yargının samimiyetle verilmiş bir yargı olmasını gerektirir*.

Estetik yargının bu özelliğiyle ilintili başka bir özelliği, Kant'ın da belirttiği gibi, estetik yargıda yasa veya kuralların

hiçbir şekilde işe karışmaması, onların burada oynadığı hiçbir rol bulunmamasıdır. Nesnelerin estetik niteliklerini ve değerlerini belirler veya takdir ederken kural ve yasaların hiçbir işe yaramaması olgusu, estetik ilginin, birtakım genel doğruların formüle edilmesi amacına dönük olmayıp, doğrudan doğruya ve esas itibarıyla tek tek nesnelere, bizatihi kendilerinden dolayı takdir edilen nesnelere yönelmiş olması olgusunu yansıtır. Buna göre, kural ve yasalara göre değer biçme veya yargılama, nesnelerin biricikliğini göz ardı etmek ve dolayısıyla, estetik hüküm verememek olur.

Estetik Nesnelcilik: Hume ve Kant, beğeni ya da estetik yargılarla ilgili bu sonuçlara, elbette estetik niteliklerin nesnel olduklarını bildiren eski ya da klâsik, hatta rasyonalist estetik görüşünü reddederek varmıştır. *Estetik nesnelcilik, estetik özellik ya da niteliklerin nesnelerde fiilen veya gerçekten varolduğunu, estetik deneyimin bize bu özelliklerin bilgisini verdiğini, dolayısıyla, estetik yargıların söz konusu nesnel özelliklerle ilgili genel geçer yargılar olduğunu öne süren görüştür*. Estetik nesnelcilikte, nesnenin bu özellikleri genellikle "ideal orantı", "yetkin ahenk" , veya "simetri" gibi formel özelliklerle ifade edilir.

Estetik Öznelcilik: Oysa, Hume ve Kant'taki, bugün de yaygın olarak kabul gören estetik yargı görüşüne vücut veren estetik öznelcilik, estetik niteliklerin nesnelerde bulunduğu tezini reddeder. Başka bir deyişle, öznelciliğe göre, estetik nesnelerde, herkesin aynı nesneyle ilgili olarak evrensel yargılara varmasını mümkün kılan temel estetik niteliklerin varoluşundan söz edilemez. Bu yüzden bir nesnenin güzel olması, sadece onun öznede belirli bir tepkiye yol açması anlamına gelir. Buna göre, estetik deneyimde kişi nesne tarafından etkilenir, ama kişinin tepkisini belirleyen şey nesnenin özelliklerinin bilgisi değildir.

Estetik öznelciliğin bu yaklaşımını desteklemek üzere, birçok gerekçe ya da argüman öne sürülmüştür. Bu çerçeve içinde her şeyden önce, farklı birey ve kültürlerin beğenileriyle estetik değer hükümlerinin aşırı ölçülerde farklılık gösterdiği söylenir. Nesnelerde birtakım estetik nitelikler gerçekten var olsaydı eğer, bu nitelikleri bulup çıkartmak suretiyle, beğenilerdeki farklılık ortadan kaldırılarak, estetik yargılarda bir ortaklığa varmak mümkün olurdu. Böyle bir ortaklığın olmadığına işaret eden öznelcilik, beğeni ve estetik yargılardaki farklılığın estetik

alanın temel bir özelliği olmakla kalmayıp, burada ortaklık temin edecek yöntemlerin, ölçüt, kural ya da yasaların olmaması olgusunu gözler önüne serdiğini ifade eder.

Estetik öznelciliği destekleyen çok daha önemli bir noktayı, Kant tam bir açıklıkla ortaya koyar: Estetik yargıya temel teşkil eden estetik deneyimin özsel unsuru, hazdır. Haz ise, nesnesinin özelliğini temsil etmeyen bir öznel yaşantıdan, bir zihin hâlinden başka hiçbir şey değildir. Bu ise sağduyuya yakın ve felsefece makûl bir görüş gibi görünen estetik öznelciliği sağduyuya aykırı gibi görünen önemli bir problemle karşı karşıya bırakır.

Beğeni Problemi: Nesnelerin kendilerinde bulunan birtakım estetik nitelikleri yoksa eğer; bu, bir ve aynı nesnenin bir kimse tarafından güzel, başka bir kimse tarafından çirkin diye nitelenmesini engelleyecek hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir. Durum böyle olduğunda, estetik yargıya düşen görev, kişinin zihin hâlini aktarmaktan ibaret olur. Bu ise, elbette estetik tercihlerin damak tadı tercihleriyle tam tamına aynı düzeyde bulunduğu, estetik yargıların haklılandırılamayacağı veya gerekçelendirilemeyeceği anlamına gelir. Buna göre, *beğeni problemi, estetik yargının salt hoşlanma ya da hazza dayanan, öznel olarak hissedilmiş temelini, neredeyse sınırsız bir rölativizme düşmeden koruyamama problemi olarak bilinir*.

Sanat Felsefesi Olarak Estetik

Estetiğin ikinci ana bölmesi sanat felsefesinden meydana gelir. Estetik burada, doğal ürünlere karşı olan estetik deneyimi bir tarafa bırakarak, sadece sanat eserleriyle bağlantılı kavram ve problemleri ele alır. Buna göre, sanat felsefesi olarak estetik sanatları sınıflar, farklı sanat dallarını sanat olarak tanımlamayı mümkün kılan ortak bir sanat idesi ya da özünün olup olmadığını, dolayısıyla sanatın tanımlanıp tanımlanamayacağını araştırır; sanatın etik ve hakikatle ilişkisi üzerinde durur.

Sanatların Sınıflandırılması

Sanat, çok kabaca veya olabilecek en yalın bir biçimde "temel işlevi güzeli meydana getirmek, güzellik yaratmak olan öznel faaliyet" olarak tanımlanır. Söz konusu sanat tanımı, esas itibarıyla sanatçının faaliyetine işaret eder. Buna mukabil ürün ya da esere işaret ettiğimizde ise, sanatı bu kez "bilinçli bir varlık tarafından meydana getirilen her türlü güzel üretim" olarak tanımlayabiliriz.

Hiyerarşik Düzene Göre Sınıflama: Bu iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, sanat denildiğinde anlatılmak istenen şey, esas itibarıyla güzel sanatlardır. Güzel sanatlar, İlkçağ'dan bu yana oldukça farklı ilke ya da ölçütlere göre sınıflanmışlardır. Birinci sınıflama tarzı, farklı sistem filozoflarında gördüğümüz bir sınıflama tarzı olarak hiyerarşik düzene göre sınıflamadır. Burada sınıflama, hiyerarşiyi kuran filozofların görüşlerine bağlı olduğu için, bütünüyle öznel bir nitelik taşır.

Örneğin, Platon sanatı hakikate erişme açısından değerlendirdiği için, ona hiçbir zaman olumlu bir değer biçmedi. Hele ideal devletin yöneticilerini yetiştirme amacı gündeme geldiğinde, Platon sanatçıları dikkatleri gerçeklikten uzaklaştırdıkları gerekçesiyle devletinden attı. Duyusal temsil ya da taklide dayalı sanatları değersizleştirirken, bir tek gençleri yetiştirmek bakımından önem kazanan belli şiir türleriyle dans sanatlarına önem verdi. Oysa bir başka idealist Hegel sanata, zihnin duyumsal olana nüfuz etmesini ya da maddî olana yayılmasını sağlaması nedeniyle yüksek bir değer biçti; sanat, onun bakış açısından doğa tarafından meydana getirilen herhangi bir şeyden çok daha yüksek bir düzeyde bulunmak durumundaydı. Bundan dolayı, o, klâsik sanatları idealiteleri açısından mimariden şiire doğru yükselecek şekilde sınıfladı.

Ortam ya da Araçlarına Göre Sınıflama: Bununla birlikte, sanat eserlerini sınıflamanın en güvenli yolunu, onları kullandıkları araçlara veya ortamlarına göre sınıflamak olduğu kabul edilir. Bu sınıflamaya göre, işitsel sanatlar sesle ilgili olan sanatlardır; oysa görsel sanatlar fenomenal olarak görsel algılarla ilgili olan sanatlar olmak durumundadır. Söz konusu görsel sanatlar kapsamına mimari, resim ve heykel girer. Ne görsel ne de işitsel bir sanat olan edebiyat, sembolik bir sanat olarak geçer. O, ayırt edici karakterini ortamından veya kullandığı

araçtan alır; buna göre, edebiyatın bütün öğeleri sözcüklerdir ve sözcükler de, anlamsız değil, fakat bütünüyle anlamlı seslerdir. Karma sanatlar ise bu araçlardan birkaçını kullanan sanatlar olarak sınıflanır; buna göre, opera müziği olduğu kadar sözcükleri de kullanır.

Zaman ve Mekân Ölçütüne Göre Sınıflama: Araçlara ya da duyulara göre sınıflamayı tamamlayan sınıflama tarzı, zaman ve mekân ölçütüne göre sınıflamadır. Bu klâsik sınıflama tarzı, genel olarak mekâna ilişkin sanatlarla zamana ilişkin sanatları birbirinden ayırır. Üç plastik sanatın (mimari, heykeltıraşlık ve resmin) karşısına, üç ritim sanatı (dans, müzik ve şiir) konur. Hem mekânla hem de zamanla ilişkili olan sinema sanatı, bu bakış açısından, yedinci sanat olarak değerlendirilir. Klâsik sınıflama, bununla birlikte romana ve tiyatroya yer vermediği için, eksik bir sınıflama olarak değerlendirilir.

Sanat Kuramları

Filozofları estetik alanında en fazla meşgul eden konu, sanatın özünü ya da neliğini ortaya koyma, sanatsal yaratıcılığın mahiyetini belirleme, kısacası sanatı tanımlama konusu olmuştur. Nitekim, Platon'dan günümüze kadar filozofların sanatın özünü ortaya koyacak genel karakteristikleri belirlemek için yoğun bir çaba sarf ettiklerini söylemek mübalağa olmaz. Sanatı tanımlamaya yönelik bu girişimler ya da bu girişimlerin ürünü olan kuramlar, özde üç ana kategoriye ayrılır. Bu kategorilerden her biri, sanatı tanımlayan üç ana unsur olarak *temsil*, ifade ve *form*dan biri üzerinde yoğunlaşır.

Sanat tanımlarının birinci ana kategorisi, temsilin önemini vurgular. Bu mimetik, temsile dayalı sanat anlayışının en önemli savunucusu, sanatı *mimesis* ya da taklit olarak tanımlayan Platon olup, bu anlayış on sekizinci yüzyılın sonuna kadar devam eder. Sanat kuramlarının ikinci ana kategorisi, sanatın özünü genellikle ifadede, duyguların dışavurumunda bulur ve sanatı duygu iletişimi yoluyla tanımlar. Sanata duyguların *katharsis*ini temin etme gibi bir işlev yükleyen Aristoteles'i ve sanatta özsel olanın alımlayıcı tepkisi olduğunu öne süren Hutcheson ve Hume gibi filozofları da kısmen dahil edebilece-

ğimiz bu sanat anlayışının en önemli temsilcileri, daha ziyade romantiklerdir. Bu sanat telakkisinin kusursuz örneklerini Croce ve Collingwood'da bulabiliriz.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, sanatın özünü belirleme çabalarında dikkatin odak noktasına soyutlama ve formun geçtiğini görüyoruz. Nitekim, bu anlayışın en önemli temsilcisi olan İngiliz sanat eleştirmeni Clive Bell, "anlamlı formun" veya formel yetkinliğin sanatın yegâne özsel özelliği olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın aynı zamanda sanatı, onun özsel bir özelliği yoluyla tanımlama çabalarının ağır bir darbeyle karşılaştığı bir dönem olduğu söylenebilir.

Bu darbenin bir ayağı sanat sosyolojisinde bulunur. Dilin kendisinin tarih içinde ortaya çıkmış kültürel bir ürün olduğu gözleminden hareket eden bu yaklaşım, sanat üzerine spekülasyonda bulunan filozofların en azından örtük olarak, kültürel bağlamdan ve tarihsel gelişmeden soyutlandıkları için, evrensel bir geçerliliği ya da uygulaması olan bir sanatsal nesne, kategori, faaliyet ya da tutum olduğunu varsaydıklarını söyler. Bu varsayım baştan sona hatalı bir varsayım olup, sanatı tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamından soyutlayarak ele almak imkânsızdır. Sanatın geçmişinin sanatın şimdisini belirlediğini, onun ancak toplumsal bir zemin üzerinde anlaşılabileceğini dile getiren bu yaklaşımı, en iyi George Dickie tarafından ortaya konan kurumsal sanat anlayışı ve Marksist sanat görüşü ifade eder.

Sanatı tanımlama çabalarına yirminci yüzyılda yirminci yüzyılda indirilen darbenin ikinci bir ayağı ise, analitik felsefenin sanatla ilgili tartışmalarından, ama özellikle de Wittgenstein'ın "aile benzerlikleri" kavramından yola çıkan "anti-özcülük"te bulunur. Bu yeni yaklaşım şimdiye kadar öne sürülmüş olan sanat kuramlarında ortaya çıkan tanım arayışının özcü bir anlayış olduğunu öne sürer; bu yüzden, ister Kant'ın "amaçsız amaçlılık" olarak sanat telakkisini, ister Croce'nin sezgiciliğini, ya da ister Bell'in anlamlı form olarak sanat görüşünü, kısacası hangi sanat anlayışını alırsak alalım, bu anlayışlardan hiçbirinin sanatı belirleyen bütün gerek ve yeter koşulları ifade edemediğini, dolayısıyla, sanatın özünü ortaya koyamadığını belirtir. Bunun da en önemli nedeni, böyle bir özün olmaması ihtimali, hatta gerçeğidir. Başka bir deyişle, bazı sanat eserleri arasındaki aşikâr benzerliklere rağmen, bütün sa-

natların veya tüm sanat eserlerinin hepsinin birden paylaştığı ortak hiçbir yön, gözlemlenebilir hiçbir özellik, ortak bir payda olmayabilir. Bundan dolayı, genel bir sanat tanımı aramak beyhûde bir çaba olmak durumundadır. Yapılabilecek en iyi şey, roman, kurgu filmi veya senfoni gibi belli bir sanat formu ya da türünün bir tanımı olabilir.

(i) Taklit ya da Temsil Olarak Sanat

Sanat alanında öne sürülmüş olan en eski kuram, sanatı bir tür taklit olarak gören mimetik sanat anlayışıdır. Söz konusu sanat görüşünü geliştiren de antik Yunan düşünürü Platon'dur. Platon'da herhangi bir disiplinin değer ölçütü, bu disiplinin bizi hakikate, gerçekliğin bizatihi kendisine götürme kapasitesi olduğu için, onda sanatın pek büyük bir değeri olduğu söylenemez. Platon'un sanatı taklitle özdeşleştirmesinden de belli olduğu üzere, *sanat insanı asıl olana, gerçekliğin bizatihi kendisine değil de,* salt görünüşlere, gölgelerin gölgesine götürdüğü için, onda sanatın değersiz görülmesi, özerk bir statüden yoksun kalması kadar doğal bir şey olamaz.

Gerçekten de, dünyanın felsefe tarafından keşfedilmesi gereken, metafiziksel ve etik bir düzeni olduğunu öne süren Platon'a göre, *sanatın bu düzenin doğru bir temsilini verebilmesi durumunda ancak, bir değeri olabilir*. Onun gözünde gerçeğin ya da gerçekten var olanın bilgisine sahip olamadığı için, ezelî-ebedî olan tümellerle değil de, gelip geçici olan tikellerle ilişkili bulunan, yani değişen nesneleri konu edinen taklit edici sanat bu doğru temsili veremez. Sanatın neliği dışında, onun ahlâkî etkisine de bakan Platon, özellikle belli şiir türlerinin gençler üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle, şairleri ideal devletinden atar. Gerçekten de, onun mimetik sanata ve sanatçılara saldırısı, bu sanatın insan ruhu üzerindeki etkileri ve toplum hayatında oynadığı rol ile ilgilidir. Platon'a göre, mimetik şiir, ruhumuzun iyiyi gözeten akıllı yüksek bölümüne değil, fakat akıl-dışı, "coşkun ve taşkın", gerçek hayattaki olaylara aşırı bir tepkide bulunan parçasına hitap eder. Mimetik şiir olarak tragedyaya başarılı bir içerik sağlayan olay türleri, bu yüzden, en aşırı heyecanlara yol açan, ruhu taşkınlığa salan olaylardır. Bu aşırı duygulanımsal etkiler ruhun düzenini bozmakla kalmaz, fakat

aklı da devre dışı bırakırlar. Mimetik şiir, ruhumuzun aşağı ve ağlayıp sızlamalı bölümünü tatmin ederken, ruhun bu yönünü sağlıklı bir ruhu yönetmesi gereken aklî parça pahasına besler.

(ii) Katartik Sanat Anlayışı

Mimetik sanat anlayışının bir başka büyük temsilcisi de, Aristoteles'tir. Hatta, estetik kuramı hocası Platon'un kuramından daha gelişmiş ve derinlikli olan Aristoteles, *mimesis*le ilgili olarak çok daha ayrıntılı bir açıklama verir; onun insan doğasındaki köklerini, gerçekleşme araçlarını özel bir konusu yapar.

Fakat Aristoteles'te ikinci bir sanat anlayışı daha vardır; başka bir deyişle, Aristoteles sanatı aynı zamanda psikolojik ve ahlâkî etkileriyle ele alarak, *sanatın arınma amacına hizmet ettiğini söyler*. Aslında, onun buradaki çıkış noktası da Platon'dur. Platon, sanatçıların yalnızca aldatmakla kalmayıp, çok tehlikeli olduklarını da öne sürmüştü. O, dizeleri şiddetli duygular uyandıran şairleri, bu yüzden sansürleme yoluna gitmişti. Oysa Aristoteles, sanatı bir uyarıcı olarak değil, tutkuları dizginleyip yatıştıran bir şey olarak değerlendirdi; sanatın katartik bir işleve sahip olduğunu düşündü. Sanatın bir bakıma estetik dışı zeminlerde, söz gelimi bilişsel ve moral bir zemin üzerinde değerlendirilmesi konusunda Platon'la uyuşsa da, ondan farklı olarak sanatın toplumsal bir işlevi bulunduğuna inandı. Bu yüzden, o komedi ve tragedya gibi şiir sanatlarından özellikle tragedyayı, acıma ve korku yoluyla, tutkuların *katharsis*ini gerçekleştiren bir sanat olarak değerlendirdi. Çünkü tragedya, özel türden bir nesnenin, korku ve acı verici olayların bir taklidi olduğu için, onun verdiği özel hoşlanma, "*mimesis* aracılığıyla korku ve acıma uyandırmaktan" doğan bir hoşlanma olmak durumundaydı.

Gerçekten de Aristoteles, her şairin nihaî amacının izleyicide ilgili şiir türüne özgü hoşlanma ya da hazzı yaratmak olduğu kanaatindeydi; şiirin bütün unsurlarının bu amaca hizmet etmesi gerektiğini öne süren Aristoteles'e göre, *tragedyanın amacı korku ve acıma yoluyla, insanı aşırı beşerî tutkulardan arındırmaktır*. Burada acıma, tragedya kahramanının çektiği acılar karşısında hissedilen duygudur; yani, onun hak etmediği düşünülen acılara tanık olmanın izleyicide yarattığı makûl tepkidir.

Korku ise, kahramanı tehdit eden belirsiz güçlerden, hatta kahramanın kaderiyle kendi kaderimiz arasında bir benzerlik tesis ederek, onun çektiği acıların bizim başımıza da gelebilecek olmasından duyulan korkudur. En iyi tragedyanın bu duygusal etkileri en iyi uyandıran tragedya olduğunu söyleyen Aristoteles, şairin bunu yapabilmek için uygun tüm araçları, örneğin kaderi bizi ilgilendiren, acı çeken, ne çok kötü, ne de çok iyi olan bir kahraman kullanması gerektiğini belirtir. Dahası, söz konusu acıma ve korku duygusunun bir "*muthos*"tan, yani tutarlı bir öyküden kendiliğinden doğması gerektiğini öne sürer. Tutarlı ve anlamlı bir olay örgüsü, tragedyanın başlıca hedefidir.

(iii) İfadeci ya da İdealist Sanat Anlayışı

Taklit kuramlarının sanat alanındaki rakipleri ifade kuramlarıdır. Nitekim, ifadeci sanat anlayışları, yani duygu ve düşüncelerin estetik ifadesini temele alan sanat anlayışları, modern bireyin ortaya çıkışıyla birlikte, klâsik taklit ya da temsil olarak sanat anlayışına ciddî bir alternatif meydana getirmişlerdir. İşte bu yüzden ifadeci sanat anlayışı taklit veya temsile dayalı sanat anlayışıyla birkaç noktada ciddî bir karşıtlık meydana getirir.

Mimetik Sanat Anlayışıyla Karşıtlığı: Taklit ya da temsil kuramlarında, öncelik ya da vurgu her şeyden önce sanat eserinde, sanat eserinin gerçek ya da dış dünyayla kurduğu bağdadır. Oysa "sanatın insanî duygunun ifadesi olduğunu" söyleyen ifadeci sanat anlayışı, *sanatı içsel dünyaya, sanatçının duygu yaşantılarına ve bu duyguların ifadesine bağlar*. Önemli olan artık nesne, içsel yaşantı, psikolojik durumdur. Taklitçi kuramların temsilin doğruluğuna, sahiciliğine vurgu yaptığı yerde, ifadeci kuram duygu ve düşüncelerle, bunların ifadesinin özgünlüğünü öne çıkartır. Taklitçi kuramın sanatta beceri ve yeteneğe büyük bir önem verdiği yerde, ifadeci anlayış bu ustalık ve yeteneğin önemini göz ardı eder, hatta bunun sanatın önemini azalttığını öne sürer. Çünkü bu anlayışta hissetmek üretmekten çok daha önemlidir; özgün yaratıcı edim sanatçının ruhunda ya da aklında olup, bunu ifade edip etmemek sanatçının kendi seçimidir.

Özgünlük: Gerçekten de, ifadeci sanat anlayışında, sanatçının estetik duygu ve düşünceleri esas olup, ifade düşünce ve duygulara biçim ve içerik kazandırma imkânı sağladığı için önem kazanır. Nitekim, söz konusu sanat anlayışının savunucuları, ifadenin verdiği hazzın kendi içinde bir amaç taşıdığını belirtmeye özen gösterirler. Estetik ifadeyi diğer duygusal faaliyet ya da tezahürlerden ayıran şey ise, özgünlüktür. Buna göre, estetik ifade ya yaşanan belli bir duygu veya deneyimden hareketle belli bir formun yaratılması ya da hissedilen duygunun tutarlı ve belirli bir deneyim biçimi hâline getirilmesidir. İşte bu ifade özgün ya da biriciktir. İfade elbette bir kez oluşturulduktan sonra, tekrarlanabilir ve sürekli olarak kullanılarak, kültürümüzün bir parçası hâline gelir. Tekrarlar ve sonraki kullanımlar, özgün olanın sadece taklitleridir. Estetik ifadenin kendisinin hiçbir zaman bir taklit olamayacağını dile getiren ifadeci sanat anlayışında, bu durum mimetik sanat anlayışıyla bir başka karşıtlık noktası oluşturur. Mimetik sanat anlayışında önemli olan, daha iyi bir taklidin nasıl yapılabileceğini keşfetmektir. Oysa ifadeci sanat kuramı açısından önemli olan husus, taklit olmayanı bulup çıkarmaktır.

Yaratıcılık: İfadeci sanat anlayışı, işte bu yüzden yaratıcılığa büyük bir önem izafe ederken, sanatçıyı gerçek bir yaratıcı düzeyine yükseltir. Bu anlayışa göre, daha alt düzeyde bulunan sanatçılar yaratıcı sanatçıya bağlıdırlar; büyük sanatçılar ise bütünüyle yeni form ya da bakış açılarının yaratıcılarıdır. Onlara bakıldığında, diğerlerinin katkıları, ayrıntılardaki özgünlüklerine rağmen, daha sınırlı olur. İfadeci sanat anlayışı, özgünlük ve yaratıcılıkla ilişkili olarak, işte bu noktada deha kavramını öne çıkartır. Sanatta deha, bu anlamda üstatlarını geride bırakıp, onları her bakımdan aşan, hiç bilinmeyen yepyeni ifade biçimleri geliştiren, özgün ve yaratıcı sanatçıyı ifade eder.

(iv) Oyun Olarak Sanat Anlayışı

Estetik tarihinin bir başka önemli sanat kuramı da, sanat etkinliğinin neliği, sanatın ahlâkî etkisiyle ilgili bir kuram olan oyun olarak sanat anlayışıdır. Alman idealist düşünürü Friedrich Schiller tarafından geliştirilen bu sanat telakkisinde de, sanat özerk ya da amacı kendisinde olan bir şey olmayıp, ahlâkî etkisi

veya insan için gerçek özgürlüğe ve organik birliğe ulaşma yolunda vazgeçilmez bir araç olması dolayısıyla değer kazanır.

Kuram bu yüzden, *sanat ile oyun arasında bir benzerlik kurar ve tıpkı oyunun bizatihi kendisi için istenen bir şey olmaması gibi, sanatın da nihaî özgürlük ve mutluluk amacı için talep edildiğine vurgu yapar.* Buna göre, oyun gibi sanat da, insanı gündelik sıkıntılardan uzaklaştırır; problemlerden, korku ve kuşkulardan kurtarır. İnsan, oyun oynarken de, sanatla uğraşırken de, kendisini meşgul eden problemlerden uzaklaşır; âdeta kendisini unutur ve mutlak bir özgürlük içinde var olur.

Gerçekten de kuramın yegâne temsilcisi olan Schiller, 1795 yılında yayınlanan *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar] adlı eserinde Batı kültürünün bütün bir tarihini ortaya koyma yolunda bir teşebbüste bulunur. Onun söz konusu eserinde ortaya koyduğu en önemli teşhis, modern insandaki bölünmüşlük ve yabancılaşmayla ilgili bir teşhistir. Schiller'in de, yabancılaşma ve bölünmüşlük teşhisine uygun olarak modeli, birçok Alman düşünüründe olduğu gibi, hayatlarında formun tamlığı ve yetkinliğiyle içeriğin bütünlüğünü, hayal gücünün ilk gençliğiyle aklın olgunluğunu birleştirdiklerini düşündüğü Yunanlılardır. Modern insana Yunanlının perspektifinden bakan Schiller'e göre, modern insan kendi içinde bölünmüş bir insan olup, insan doğasının birliği ilerleme fikriyle, kültürdeki ilerleme idesiyle bozulmuştur. Modern insandaki bu bölünmüşlük ve yabancılaşmanın ilâcının, o, sanat olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Schiller sanatı insanlık için ahenkli, organik bir birliğin yeniden ele geçirilmesinin aracı olarak görmüştür. Güzellik ve sanat, doğa hâlinden ahlâkî evreye, salt fizikî bir boyutu olan bireyden bütünlüklü ve ahlâklı bireye götüren özgürlük yolunun en önemli araçlarıdır.

Gerçekten de, o, "insanın sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu zaman oynadığını ve ancak oynadığı zaman tam anlamıyla insan olduğunu" söyler. Başka bir deyişle, diğer bütün algılama biçimlerinin insan varlığının ya sadece duyusal ya da yalnızca rasyonel yanına dayandığı için insanı böldüğü yerde, sadece güzelin algısı onu bir bütün yapar; zira insanın duyusal ve aklî doğaları sadece güzelde uyum içine girer.

(v) Formalist Sanat Anlayışı/Anlamlı Form Olarak Sanat

Sanatın, mimetik sanat kuramının ardından, modern dönemdeki özgürleşme ya da özerkleşme sürecinde, bir başka önemli adımı da formalist sanat kuramı meydana getirir. Buna göre, mimetik kuramın sanatı gerçek dünyaya, ifadeci sanatın onu sanatçının tinsel dünyasına ya da sezgilerine demirlediği yerde, sanatta formalizm, sadece formun önemli olduğunu söyler. Başka bir deyişle, formalist sanat anlayışı parçaların tek tek her bireysel sanat eserine özgü olacak şekilde yapılanışı, kompleks düzenlenişi ya da organizasyonunun sanatsal bir anlama sahip olduğu konusunda ısrar ederek, sanat eserini serbest bırakır. Sanat eserinin özerkliğini temin etmeye çalışan bir yaklaşım olarak formalist sanat anlayışı, edebiyatta, müzikte, mimaride veya başka herhangi bir sanat dalında sanat eserinin değerinin, başka *hiçbir şey tarafından değil* de, *sadece eserin formu tarafından* belirlendiğini öne sürer.

Formalist yaklaşım, öyleyse, her sanat eserinin, biri formel yönü, diğeri ise formel olmayan boyutu olmak üzere, iki ayrı boyutu ya da yönü olduğunu varsayar. Ya da, aynı anlama gelecek şekilde, sanat eserinin içsel ve dışsal, veya özsel ve arızî yönleri olduğunu varsayan sanatsal formalizme göre, sadece esere içsel olan unsurlar onun sanat eseri olma statüsü açısından bir değer taşır. Gerçek dünyaya veya hayal dünyasına ya da sanatçının iç dünyasına yapılacak herhangi bir gönderimin eserin sanatsal değerine hiçbir katkısı olamayacağını öne süren formalist sanat görüşü, form üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, formun anlamı konusunda zaman zaman farklı tasarımlar geliştirir. En dar anlamı içinde, duyusal parçaların birbirleriyle ahenkli ve düzenli yapısal ilişkilerinin anlatılmak istendiği kuramda, formalistler sanattaki formun doğadaki formla olan sürekliliği konusunda farklılık gösterirler. Formalist sanat görüşünün ilk ve en önemli temsilcisi olan Kant, sanatsal formun doğadaki formla bir süreklilik arzettiğini söylerken, formalizmin en yeni temsilcisi olan Clive Bell, formun sadece sanata özgü olduğunu bildirir. Öte yandan, formalistler, sanat eserine değer biçmenin sadece formu tanıyıp takdir etmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda ona belli bir tepki vermekten oluştuğunu söylerler.

Formalist kuramın en önemli güçlüğü, kuramın özünü oluşturan "form" kavramından kaynaklanır. Bu konuda zaman za-

man "denge"den, "eşbiçimlilik"ten, "çeşitlilik içindeki birlik"ten veya "organik birlik"ten söz eden formalistler, form kavramını bir kısır döngüye düşmeden tanımlamakta çok zorlanırlar.

(vi) Kurumsal Sanat Anlayışı

Yakın zamanlara kadar sanat kuramları, ya sanat eserinin kendisi ya da sanatsal faaliyetin mahiyeti üzerinde durmuşlardı. Sanat eserinin bizzat kendisi üzerinde duran kuramların en başında formalist sanat kuramı gelir. Bunun dışında yine sanat eseri üzerinde odaklaşan kuramlar, ya sanat eserinin sergilediği temsil ya da taklit özelliği dolayısıyla, onu gerçek veya maddî dünyaya demirleme, ya da ortaya koyduğu ifade özelliği dolayısıyla sanatçının ruh ya da zihin hâline bağlama eğilimi sergilemişlerdir. Bunlardan birincisi Platon ve Aristoteles'in mimetik sanat anlayışı, diğeri ise Croce ve Collingwood'un ifadeci sanat görüşünü tanımlar. Sanatı, sanat eseri veya sanatçıdan ziyade, sanatsal faaliyetin özü üzerinde yoğunlaşarak tanımlayan sanat anlayışı ise, Schiller'in "oyun olarak sanat" görüşüdür.

Bundan sonra ele alacağımız *sanat kuramları, merkezinde sanat eserinin, sanatçının veya sanatsal faaliyetin bulunduğu kuramlardan ziyade, sanatı kurumla, toplum veya tarih yoluyla tanımlamaya çalışan kuramlardır*. Başka bir deyişle, sanatı tanımlamada bundan sonra merkezde sanatın bulunduğu bir felsefî perspektiften sanatı belirleyici faktör olarak kurumu, tarihi veya toplumu gören kurumsal ya da tarihsel veya toplumsal bir perspektife geçebiliriz.

Dickie'nin Kurumsal Sanat Anlayışı: Bu yolda ilk önemli uğrak, kurumsal sanat anlayışı olarak bilinen sanat görüşüdür. Amerikalı felsefeci George Dickie tarafından geliştirilen bu görüş, felsefeyle sosyoloji arasında tam ortalarda bir yerde bulunur. Dickie'nin kurumsal sanat anlayışı anti-özcü bir görüş olup, *neyin sanat eseri olarak görüleceğinin zamana ve yere bağlı olarak değiştiğini savunur.* Kuramın işte bu olguyu sanata ilişkin felsefî bir tanımın temeline koyması, onu geleneksel felsefî estetiğin dahi bir parçası hâline getirir.

Dickie'nin kurumsal sanat anlayışı, Shakesepeare'in *Macbeth*'i, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfoni'si, Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'i türünden on binlerce, hatta daha yerel

ya da ulusal düzeyde sanat eseri olarak kabul gören, yüz binlerce farklı şeyin hepsinin birden nasıl olup da, veya hangi temel üzerinde sanat eseri olarak görülebildiğini açıklama çabasından doğmuştur. Kuram, geçmişte sanat eseri olarak görülmüş, bugün aynı şekilde değerlendirilen bu binlerce farklı sanat eserinin ortak olarak iki farklı şeye sahip olması gerektiğini öne sürer. Nitekim Dickie, sanatı tanımlarken, herhangi bir şeyin sanat eseri statüsü kazanabilmesi için, iki koşula ihtiyaç bulunduğunu kabul etmiştir: **(i)** Onun insan elinden çıkma bir şey olması ve **(ii)** ona bu statüyü verecek bir sanat dünyasının varlığı.

Buna göre, sanat eseri olarak kabul edilen bütün bu farklı *nesneler, her şeyden önce insan yaratısı olan, yani doğada hazır* bulunmuş olmaktan ziyade, üzerinde şu ya da bu ölçüde çalışılmış olan eserlerdir. Dickie hepsi için genel bir kategori olarak, "insan elinden çıkma eser" deyimini kullanır. Terimi oldukça gevşek bir anlam içinde kullanan Dickie, denizin karaya atmış olduğu, kıyıdan alınarak sanat galerisinde sergilenen bir tahta parçasının bile, üzerinde çalışılmış bir ürün olmak anlamında "insan elinden çıkma bir eser" olabileceğini ima eder.

Sanat Dünyası: İkinci ve çok daha önemli koşul ise, insan elinden çıkma bu ürüne, sanat eseri statüsü atfedecek olan bir sanat dünyasının varlığıdır. Çünkü, bir nesnenin sanat eseri statüsü kazanabilmesi için gerek koşul onun insan elinden çıkmış olması ise, esas önemli koşul olarak yeter koşul sanat dünyasının varlığıdır. Kurumsal sanat anlayışı, insan elinden çıkma bir nesnenin, onu sanat eseri olarak belirlemeye yarayan hiçbir özelliği olmadığını öne sürerken, nesneye sanat eseri statüsünün sanat dünyası tarafından verildiğini öne sürer. Dickie sanat dünyasını, "sanatçılar, yönetmenler, müze müdürleri, galeri sahipleri, eleştirmenler, müze ziyaretçileri, eleştirmenler, sanat filozofları benzeri", oldukça gevşek bir tarzda organize olmuş olsalar da, birbirleriyle her şeye rağmen sanat ekseni üzerinde ilişkili olan insanlar kümesi olarak tanımlar. Bütün bu insanların ortak özellikleri onların sanata besledikleri ilgi, bu ilgi temeli üzerinde sanat dünyasının kabul görmüş temsilcileri olmaları ve insan elinden çıkma birtakım eserlerin statüsü üzerinde anlaşmalarıdır.

Sanat dünyasının, her durumda belli bir otoriteye sahip olan üyeleri, insan elinden çıkma birtakım ürünleri, deyim yerindey-

se "vaftiz etme"ye benzer bir muameleye tâbi tutarak, onlara sanat eseri statüsü, veya en azından "kıymet biçilmeye ya da estetik takdire aday olma" statüsü aktarırlar. Başka bir deyişle, kuram toplumdaki bazı birey ya da grupların insan elinden çıkma herhangi bir eseri, ya bir şeye sanat adını verme şeklini alabilen, ya da çoğunluk eseri yayınlamaya veya sergilemeye eşdeğer olan, alabildiğine yalın, ama oldukça etkili bir "vaftiz etme" eylemi yoluyla bir sanat eserine dönüştürme güç ve yeteneğine sahip bulunduğunu ileri sürer. Kurumsal sanat anlayışına göre, insan eliyle yaratılmış birtakım nesneler başlangıçta sanat eserleri olarak yaratılmamışlardı; sözgelimi, Ortaçağ'ın sanat eserleri veya antik eserler modern sanat kavramı oluşturulmazdan önce yaratıldılar. Demek ki, onlara sanat eseri statüsü sonradan verilmiştir; buna mukabil, bir zamanlar sanat eseri olarak değerlendirilmiş olan ürünlerden sanat eseri statüsünün sonradan alındığı da çok olmuştur.

(vii) Tarihselci Sanat Anlayışı

Tarihselci sanat perspektifi, ya da daha doğrusu sanatın, sanat eserinin içinde üretilmiş olduğu toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamdan hareketle ele alınması gerektiği görüşü, Dickie'nin kurumsal sanat anlayışının, merkezden çevreye doğru alınan yolda, bir adım daha ötesini ifade eder. Söz konusu tarihselci perspektifin sahibi, "sanat dünyası" kavramının açımlanmasında en az Dickie kadar önemli bir rol oynamış olan Amerikalı düşünür Arthur Danto'dur.

Danto, modern ve postmodern sanatın doğuşu, yani sanat statüleriyle ilgili olarak belli bir öz-bilince sahip sanat formlarının ortaya çıkışıyla birlikte, sanatın yeni birtakım felsefî sorulara yol açtığına işaret ederek, bu sorulardan en önemlilerinin sanatın kendisinin, sınırlarının ve amaçlarının ne olduğu soruları olduğunu söyler. Ona göre, sanatın ne olduğu, belli bir sanat eserinin nasıl yorumlanacağı, sanatın eserinin üretildiği tarihsel, kültürel, hatta politik koşullara bağlıdır.

Danto'ya göre, *insan elinden çıkma bir eser, sanat üretiminin daha önceki tarihinin bir sonucu olarak, sanat dünyasında onun için hazırlanmış bir yer olmadığı takdirde, sanat eseri hâline gelemez.* Sanatın şimdisinin sanatın geçmişi tarafından belir-

lendiğini dile getiren Danto, bu tezini temellendirmek amacıyla yeni bir tartışma başlatır. O, seçtiği örnek uyarınca, bizden yeni bir roman yazarı olan Pierre Menard'ın Cervantes'in *Don Kişot*'unun, özgün eserle neredeyse satır satıra aynı olan tam bir uyarlamasını gerçekleştirmiş olduğunu tasarlamamızı ister. Menard, bu uyarlamayı özgün eserden yana hiçbir bilgisi olmadan yapmıştır. Danto, Menard'ın eserinin aynı roman olmadığını, hatta roman olmadığını ileri sürer; bunun nedeni ise, içeriği satır satır aynı olsa bile, uyarlamanın yazarının farklı olması, onun farklı deneyimleri bulunması ve romanı farklı bir tarihte sunmasıdır. Danto'nun bununla göstermek istediği şey, eseri belirleyenin sanatçı olmasından ziyade, her sanat yapıtının genel olarak tarihin kendisi, özel olarak da farklılık gösteren kendi tarihi tarafından belirlenmesi olgusudur.

Bununla birlikte, Danto bu noktada kalmaz, bir sanat ontolojisi geliştirerek, daha genel bir çerçeve içinde sanat eserini belirleyen ve birlikte sanatın gerek ve yeter koşulları olarak değerlendirilebilecek beş ayrı koşul sayar. Bunlardan birincisine göre, **(1)** sanat eserinin bir şey hakkında olması, yani onun bir konusunun bulunması, temsil ettiği bir şeyin bulunması gerekir. Buna sanatın temsil boyutu adını veren Danto, mimetik veya klâsik temsil anlayışını eleştirerek, bir sanat eserinin anlamını onun gönderimde bulunduğu şeyden ayırır ve esas itibarıyla anlama vurgu yapar. Buna göre, bir sanat eserinin kendisi hakkında olduğu şey, gerçekte onun içeriği ya da anlamıdır.

Temsil sanatın gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu olamaz. Dünyayı ve dünyadaki şeyleri oldukça iyi bir biçimde temsil edebilen gündelik söylemimizi sanat kategorisi içine sokmak hiçbir şekilde mümkün olamaz. Sanatı sanat olmayandan ayırabilmek için, temsille belirlenen gerek koşulu, ifadeye dayalı bir yeter koşulla tamamlamak gerekir. Danto bu bağlamda, **(2)** temsilin sanatçının temsil edilen içerikle ilgili duygularını, inançlarını, kısacası tutumlarını ifade etmesi gerektiğini öne sürer. Sanatçının konusunu görme tarzının cisimlenişine özel bir önem atfederken, doğallıkla geleneksel ifade anlayışını reddeder. Ona göre, ifade, duygunun sanat eserini alımlayan kimseye aktarılmasını içermek zorunda değildir. Alımlayıcıya düşen, bir duyguyu anlamaktır.

Sanat eserinin sanatçının konusuyla ilgili tutumu veya bakış açısını ifade ettiğini öne süren Danto, şu hâlde üçüncü olarak,

(3) eserin bunu metaforlarla yaptığını söyler. O, sanatta ifadenin metaforla örtüştüğünü söylerken, **(4)** bir yandan da metaforik temsil ve ifadenin tarihsel bağlamından ayrılmaz olduğunu dile getirir. Buna göre, bir kategori olarak sanat dinamik olup, neyin sanat sayılacağı tarihsel koşullar tarafından belirlenir. Bundan dolayıdır ki, Danto sanat görüşüne, "tarihselci sanat kuramı" adını vermişti. O, nihayet **(5)** sanatsal temsil ve ifadenin içeriğinin büyük ölçüde yorum tarafından oluşturulduğunu söyler.

(viii) Marksist Sanat Anlayışı

Yirminci yüzyılda sanat kuramı alanında felsefî estetiğe sosyolojik bir alternatif yaratan önemli bir sanat görüşü, Marksist sanat anlayışıdır. Söz konusu sanat anlayışı, doğrudan doğruya Marx'ın kendisi tarafından geliştirilmiş bir sanat kuramı değildir. Çünkü Marx'ın kendisinin geliştirmiş olduğu bir sanat kuramı yoktur. Kuram, daha ziyade genel Marksist düşüncelerden hareketle, Louis Althusser, Theodor Adorno, Georg Lukács gibi Marksist düşünürler ve Terry Eagleton ya da Tony Bennett gibi Marksist sanat eleştirmenleri tarafından geliştirilmiş olan bir kuramdır. Nitekim, Althusser bu bağlamda, "sanatın gerçek bilgisine erişebilmenin tek yolunun sanat eserinin özgüllüğünün gerisine, 'estetik etkiyi' yaratan mekanizmaların kendisine geri gitmek olduğunu" söylerken, bunun için Marksizmin temel ilkelerine ihtiyaç bulunduğunu anlatmak ister.

İşlevselci Sanat Tasarımı: Marksist perspektiften bakıldığında, sanat her şeyden önce entelektüel bir faaliyet olarak anlaşılır. Bununla birlikte, Marksist pratik düşüncesi dikkate alındığında, bir entelektüel faaliyet olarak sanata, tıpkı felsefeye olduğu gibi, dünyayı anlamak yanında, dünyayı değiştirmek görevinin yüklendiğini söyleyebiliriz. Bu yüzdendir ki, Marksist düşünürler sanatın pratik etkisiyle yakından ilgilenmişlerdir. Şu hâlde, Marksist sanat anlayışı, sanatın neliğini ortaya koymaya çalışan özcü bir sanat görüşü yanında, işlevselci bir sanat görüşünü cisimleştirir. Bu pratik etki, bir yanıyla statüyü korumak, onu her yönüyle hoş ve iyi bir düzen olarak sunma anlamında muhafazakâr bir etki olabileceği gibi, onu değiştirmeyi amaçlayan devrimci bir etki de olabilir.

Bununla birlikte, Marksist perspektifin sanattan beklediği, esas itibarıyla, bunlardan ikincisi, yani devrimci etkidir. Buradan hareketle, Marksist sanat anlayışının öncelikle, sanatın sosyo-ekonomik koşullarına ve ikinci olarak da, onun politik etkilerine yönelik bir ilgiyle karakterize olduğu söylenebilir. Nitekim, Marksist sanat eleştirmeni Tony Bennett, "Marx tarafından ortaya konan 'temel' ve 'üstyapı' topografyasının genel bağlamı içinde, edebiyat metinlerinin form ve içeriğini, bu metinleri içinde oluşturulmuş oldukları ekonomik, politik ve ideolojik ilişkilere gönderimle açıklama yönünde bir teşebbüs hep olagelmiştir. Marksist eleştirmenler, buna ek olarak her zaman, edebiyat eserlerine ne türden politik etkilerin yüklenebileceğini hesaplamaya çalışmışlardır", der.

Sanatın Mahiyeti: Marksist felsefe ya da estetik, sanat bağlamında, söz konusu iki ilgiye ek olarak, üçüncü bir ilgiyle daha karakterize olur. Bu da, sanatın entelektüel bir faaliyet olarak ne olduğuna dönük bir ilgidir. Buna göre, sanatın ne olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlayan Marksist düşünürler sanat kuramlarında, sanatı ideolojiyle bilim arasında tam ortalarda bir yere yerleştirirler. Marksizm açısından bilim, gerçekliğin veya dünyanın doğrulukla, yani gerçekte olduğu şekliyle algılanması ve kavranmasıdır; ideoloji ise, gerçekliğin radikal değişmeye direnmede çıkarı olanlar tarafından yanlış ve çarpıtıcı bir biçimde sunulmasından başka bir şey değildir.

Sanatın bilimle ideoloji arasında tam ortalarda bir yerde olduğunu söylemek, başkaca şeyler yanında sanatın çift yönlü bir doğası ya da özü olduğunu söylemek anlamına gelir. Gerçekten de Marksist sanat anlayışına göre, sanatta her şeyden önce dünyanın bir temsil ya da yansımasını buluruz; bununla birlikte, bu yansıma, dünyayı gerçekte olduğu şekliyle gösteren bir temsil olmayıp, onu insanların olduğunu sandıkları ya da düşündükleri şekliyle sunan bir yansımadır. Sanat işte bu yüzden, tek tek her toplum ve dönemle ilgili tarihsel olarak sınırlanmış algıları ifade eder. Bu açıdan bakıldığında sanat, gerçekliği olduğu gibi gösteremeyip, bir anlamda gizlediği için, hiç kuşku yok ki ideolojiktir.

Öte yandan, sanatın sanat olarak görüldüğü bir yönü daha vardır. Yani, sanat, akıl ve bilimsel araştırmadan ziyade, hayal gücünün eseridir; sanat, bu şekilde anlaşıldığı zaman, ideolojik dünyanın gerçek dışılığını, onun yanlış fikir ve imgelerden

meydana geldiğini gösterdiği için, bilime yaklaşır. Başka bir deyişle, bu şekilde anlaşılan *sanat, bize kapitalizmin dünyasıyla ilgili bir şeyler aktarırken, dünyaya dair kavrayışımızı güçlendirir*. Sanatın ideolojik kavrayışla bilimsel kavrayışın bir karışımı veya sentezini cisimleştirdiğini öne süren Marksist sanat telakkisi, özellikle devrimci ya da ilerici sanata özel bir önem verir. Bu yönüyle ele alındığında, sanat toplumsal değişmenin bir aracı olarak görülür. Marksizme göre, sanat bu işlevini izleyici ya da alımlayıcının ideolojik yönden yanlış bilincini sarsarak gerçekleştirir. Yani, devrimci sanat dünyadaki şeyleri bildik ve rahatlatıcı şekillerde değil de, alışılmadık ve rahatsız edici şekillerde temsil eder. Oysa ilerici olmayan sanat, *mimesis*i veya doğal kopyalamanın en yetkin biçimlerini hayata geçirirken, dünyanın ideolojik imgelerini olduğu gibi bırakır. Yetkinlikten yoksun, yanlış ve çarpık bir gerçeklik olan toplumsal dünyayı olduğu gibi yansıtır.

(ix) Postmodern Sanat Anlayışı

Postmodern sanat anlayışı, herhâlde modern ve özcü sanat anlayışlarından yirminci yüzyılda gerçekleşen en radikal kopuşu ifade eder. Gerçekten de, bu radikal kopuş, sanatın tanımlanması ve sanatın değerlendirilmesiyle, onun estetik etkileriyle ve nihayet, sanat eserinin alımlanmasıyla ilgili bütün modernist kavrayışları yerle bir eder. Gerçekten de, postmodernizm sanat eserini güzel kılan şeyin, eserin içkin biçimsel özellikleri olmadığını; belli bir kültür dönemini rastlantısal olarak karakterize eden, tarihsel olarak edinilmiş değerler ve uzlaşımlar olduğunu ileri sürer.

Postmodernizm aslında kendisini, sadece sanat alanında değil, fakat daha pek çok alanda modernitenin karakteristik eğilimlerine karşı çıkışla ifade eder. Batı modernitesinin krizlerinin, özellikle de bilim ve teknolojideki, politik, toplumsal ve ekonomik organizasyondaki gelişmelerin harekete geçirdiği bir yeni felsefî kavrayış biçimi olarak postmodern bakış kesinlik ve mutlak bilgi iddialarına, her şeyi kuşatan rasyonalitelere ve ilerleme kuramlarına kuşkuyla bakar. Bunun yerine çoğulluğa, değişkenliğe, beşerî faaliyet türlerindeki yanılabilirlik gerçeğine ve nihayet, hakikatin değişmez, zamandışı temellerine dö-

nük bir arayışın değersizliğine vurgu yapar. Postmodernizm sanat kuramında ise, yüksek ya da özerk sanatla ilgili toplumsal ve politik mitleri yapıbozuma uğratma girişimi ve dolayısıyla, sanatın formu ve içeriğinin sanatın kendisine içkin olmayıp, okurlar ve alımlayıcılar tarafından oluşturulduğu iddiasıyla karakterize olur. Sanatın anlamının belirsiz olduğunu öne süren postmodernizmde, düzen ve anlamın yegâne meskeni dilin kendisidir. Sanayi sonrası toplumda kuşatıcı bir değer sisteminin yokluğunu yansıtan postmodern sanat anlayışı, bu yüzden eski sanat anlayışlarının imge ve üslûplarını gelişigüzel bir biçimde bir araya getirir.

Postmodern sanat anlayışı, modernizmin yüksek sanatla ilgili düşüncelerine meydan okurken, sanatı hayattan ayrı saf bir gerçeklik ya da kendilik olarak görmeyi reddeder. Yüksek sanatla popüler sanat arasındaki ayrımı bulanıklaştırmasının bir sonucu olarak, doğallıkla yüksek modernizmin "evrenselcilik" iddialarından uzak durur; elbette, "sanat için sanat" anlayışına şiddetle karşı çıkan postmodernizm, gündelik hayatın sıradan nesnelerini sanat kategorisi içine dahil ederken, sanat ile gündelik hayat arasındaki sınırı ortadan kaldırır. Nitekim, sanat ile sanat-olmayanı birbirinden ayıran hiçbir içkin özellik bulunmadığını ileri süren postmodernist anlayış, bir zanaat ürününü de pekâla sanat olarak tanımlar. Postmodernizm tarafından bu şekilde genişletilen sanat alanı içine, bu yüzden *kitsch* ve kültür endüstrisi ürünlerinin de dahil edilir.



YEDİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİ

Din felsefesi, dini ve dinin temel kavramlarını, rasyonel yöntemlerle ve felsefeye özgü bir bakış açısıyla ele alan felsefe disiplinidir. O, özellikle de yaşayan dinlerde karşımıza çıkan birtakım inanç ve uygulamaları konu alan sıkı ve yoğun bir entelektüel incelemenin vücut verdiği felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de bütün dinlerin insan bilgisinin doğası ve sınırlarıyla, dünyanın varlığı ve öğeleriyle ve nihayet, ahlâkî failler olarak insanların yerine getirmeleri gereken davranış türleriyle ilgili inançların açıkça veya örtük olarak ifade edildikleri yer ya da alanlar oldukları söylenebilir. Örneğin Kur'an'da, evrenin, Allah olarak bildiğimiz, gücü her şeye yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık tarafından yaratılıp kontrol edildiği, insanların Allah'la olan ilişkileriyle ilgili olarak belli bir bilgiye sahip oldukları ve onların Allah tarafından bildirilen ahlâkî emirlere uygun yaşamaları gerektiği benzeri birtakım inanç ya da iddialar bulunur. İşte din felsefesinin özü veya en önemli faaliyet türü, bu türden dinî iddiaları ya doğrulama veya temellendirme, ya reddetme ya da yansız bir biçimde analiz etme çabalarından meydana gelir.

Gerçekten de, bütün dinler şeylerin nihaî kaynağı, evreni yöneten güç ya da güçlerle, evrenin amacıyla, insanın varlık şeması içindeki yeriyle ilgili birtakım iddialarda bulunur. Her

din, nihaî ve en yüksek varlığın doğasıyla ilgili olarak belli birtakım şeyler söyler; onun insanlardan ne gibi taleplerde bulunduğunu ve insanların bu en yüce varlığa nasıl ulaşabileceklerini gösterir. Beşerî sıkıntı ve hastalıklarla ilgili bir teşhiste bulunup, insanlara, içine girdikleri takdirde, bütün bu bozukluk ve hastalıklardan kurtulabilecekleri bir "kurtuluş yolu" gösterir. *Din felsefesi, işte bütün bu dinî iddia ve açıklamaları rasyonel bir inceleme ve eleştiri sürecine tâbi tutar.*

Din felsefesi bunun dışında, din olgusunun bizatihi kendisini ele alır, dinî tecrübe dediğimiz bir özel deneyim türünün anlamını ve özünü tartışır; bir yandan vahyin neliğini sorgularken, bir yandan da din ile bilim arasındaki ilişkileri ele alır. Yine, din felsefesi alanında, gerçekten felsefî diye niteleyebileceğimiz çabaların esas itibarıyla dinî diye niteleyebileceğimiz özel bir bilgi türü olup olmadığını belirleme amacına yönelmiş olduğunu söylemek gerekir. Din filozofu, işte bu çerçeve içinde, dinî bilgi dediğimiz böylesi özel bir türü varsa eğer, onun nasıl kazanıldığını; onun ister doğaüstü ya da ister doğal yollardan olsun, bir şekilde kazanıldıysa eğer, insan davranışı açısından hangi sonuçları gündeme getirdiğini belirlemeye çalışır.

Din Felsefesinin Konusu

Din Felsefesinin Din Bilimlerinden Farklılığı

Bu açıdan bakıldığında, din felsefesinin araştırma alanlarının dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarına bir yönüyle benzediği, bir yönüyle de onlardan farklı olduğu söylenebilir. Dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarıyla meşgul olanlar dinlerin kaynağını ve gelişimini araştırır, farklı dinlerin çeşitli yönlerini birbirleriyle karşılaştırır. Bu çalışmalardan elde edilen malzeme, elbette din filozofunun araştırmalarına fazlasıyla uygun düşüp, bu araştırmalara azımsanmayacak derecede katkı yapar. Bununla birlikte, din filozofunun çalışmaları bundan ibaret değildir; o söz konusu malzeme ya da malûmatları, onların ne anlama geldiklerini ve doğru olup olmadıklarını keşfetmek amacıyla değerlendirir. Öte yandan, filozofların bu

malzeme ve verilere hayli uzun bir zamandan beri oldukça farklı şekillerde değer biçtiklerini unutmamak gerekir. Örneğin David Hume ve Voltaire gibi düşünürler, büyük dinlerin doğdukları ve geliştikleri zamanlar ve koşullar tam bir netlikle gözler önüne serildiği zaman, dinin iddialarını geçerli iddialar olarak görmenin veya kabul etmenin hiç de makûl bir şey olmadığını savunmuşlardır. Fakat pek çok düşünür de dünya dinlerindeki birbirine benzer pek çok öğenin mevcudiyetinin, onların ortak gerçeklik ve ahlâk görüşlerinin doğruluğunun apaçık bir göstergesi olduğunu öne sürmüştür.

Buna rağmen, tarihsel olguların çeşitli dinlerin epistemolojik, metafiziksel iddialarıyla etik bildirimlerine değer biçmek açısından hiçbir zaman yeterli olmadığını söylemek gerekir. Din felsefesi bu iddiaları desteklemek veya temellendirmek amacıyla öne sürülmüş delil veya argümantasyon türlerini ele alıp, dinin iddialarına işte bunların ışığında bir değer biçmeye çalışır. Başka bir deyişle, din filozofu dinin ortaya çıkıp geliştiği koşullardan ziyade, dinde öne sürülen iddialara temel teşkil eden delil ve argümanlarla meşgul olur. Buradan hareketle, din felsefesinin dinî alandaki bilgi iddialarının doğası ve dinî bilgiyle inançların kendilerine dayanır göründükleri ilkelerin değerlendirilmesi işiyle uğraştıklarını öne sürebiliriz.

Din felsefesi sadece dinler tarihi veya karşılaştırmalı din araştırmalarından değil, fakat teolojiden de farklılık gösterir. Teolojik tartışma ya da ihtilafların kapsamı içine, elbette tarihle veya dinî ya da kutsal metinlerle ilgili iddialar kadar, felsefî iddialar da girer. Durum böyle olduğundan, konu alınan problemler veya söz konusu olan ihtilâflar dinî bilginin doğasıyla ilgili oldukları sürece, teolog ile din filozofunun aynı konular üzerinde çalıştıkları söylenebilir. Gelgelelim, ihtilâf veya tartışmalar belirli bir zamanda ne olduğu veya Kur'an ya da İncil'deki belirli yer ya da pasajların anlaşılması veya yorumlanmasıyla ilgili olduğu zaman, din filozofunun ilahiyatçıdan tamamen ayrıldığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, din felsefesinin, çeşitli dinî mezhep, okul veya kiliselerin özel hükümlerinden ziyade, dinlerin gerçek dünyanın doğası ve ahlâkla ilgili genel iddialarını eleştirel bir tarzda değerlemekle ilgili olduğu söylenebilir.

Gerçekten de bütün dinler dünya hakkında bilinen veya bilinebilir olan şeylerle ve insanın bu dünyadaki yaşamı sırasında

nasıl davranması gerektiğiyle ilgili olarak birtakım iddialarda bulunurlar. Bu iddialardan bazıları tarihsel olgular olma iddiasıyla, diğer bazıları metafiziksel ya da ahlâkî sonuçlar olarak ortaya çıkarlar. Bununla birlikte, bu iddialar neye dayanırlar? Bu iddiaların bir kısmı, çeşitli insanların yüzyıllardan beri söylemiş, çeşitli kurum ya da otoritelerin belgelemiş oldukları şeylere veya teologların derlemiş oldukları malûmat ya da argümanlara dayanır. Buna ek olarak, bu büyük dinlerin mensubu olan insanlar, kendi yaşantılarındaki belirli birtakım deneyimlerin bütün bu iddiaların doğruluğunu teyit ettiğini öne sürerler.

Biraz daha ileri gidilerek, bütün bu büyük dinlerin temelinde, dinde sunulan bilginin önemli bir kısmının insanın bir Tanrı'yla, ilâhî bir varlıkla olan ilişkisinin sonucu olduğu, bunların vahye dayandığı, söz konusu iddiaların teminatının ilâhî varlıkla kurulan temas olduğu inancı bulunur. Yani, dinin önermeleri, geçmişte başka bir insan varlığı onları öne sürmüş olduğu için kabul edilmez. İnanan kişi, bu dinî önermelerin son tahlilde Tanrı'yla ilgili belli bir bilgiye dayandığından emindir. İşte bu yüzdendir ki, din felsefesi neredeyse iki bin yıldan beri Tanrı'nın varoluşu ve doğası konusunda, tarihsel, bilimsel ve mantıksal olarak ne söylenebileceği problemiyle meşgul olmuştur. Din felsefesi, bu temel probleme getirilen çözümler, bu konuda ortaya konan yanıtlar ışığında, çeşitli dinlerin metafiziksel ve etik iddialarıyla ilgili olarak ne söylenebileceğini gözler önüne sermeye çalışır. Onun en temel konusu, şu hâlde Tanrı'nın varoluşu ve doğasıdır.

***Vahye Dayalı Teolojiyle Doğal Teoloji*:** Dinî bilgi iddialarını desteklemek amacıyla geliştirilmiş olan argümanlar, öne sürülmüş olan deliller, bir tarafta vahye dayalı teoloji, diğer tarafta ise doğal teoloji olacak şekilde iki ana başlık altında toplanabilir. Vahye dayalı teoloji, dinî iddiaların doğruluğunu desteklemek amacıyla doğaüstü veri ya da delillere başvurur. Bu bağlamda inananlara vahiyden, sözde mucizelerden ve hepsinden önemlisi Kur'an, İncil benzeri özel ya da mukaddes kitap ya da belgelerden gelen malûmat sunulur.

Oysa doğal teoloji Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili bilgi iddialarını doğaüstü olmayan delillere, yani doğal verilere dayanarak desteklemeye çalışır. Burada, tarihsel olgular, bilimsel bulgular ve rasyonel argümanlar belirli birtakım dinî inançların

doğruluğunun doğal delilleri olarak kullanılır. Gerçekten de vahye dayalı teolojinin karşıtı bir teoloji anlayışını temsil eden doğal teoloji, Tanrı'yla ve ilâhî hakikatlerle ilgili bilginin yegâne aracı olarak birtakım "doğal bilişsel kaynakları" görür; o, söz konusu doğal araç ya da kaynaklarla ise teoloji için gerekli olan yöntemleri ve verileri anlatmak ister. Buna göre doğal teoloji standart akıl yürütme tekniklerine ve, akılla algılama yetisine sahip olmaları dolayısıyla, ilke olarak bütün insan varlıklarınca erişilebilir olgu ya da hakikatlere dayanır. Geleneksel çerçevesi içinde, doğal teoloji önce Tanrı'nın varoluşunu ispatlar, sonra da buradan Tanrı'nın doğasıyla (söz gelimi, onun ezelî-ebedî, kadirî mutlak, her şeyi bilen olduğuyla, vb.) ve bu arada, O'nun dünyayla ilişkisiyle ilgili birtakım doğruları çıkarsamaya geçer.

Din felsefesi bu iki teoloji türünün her ikisinden de, din alanında hiçbir şeyi apaçık ve mutlak kabul etmemek, her şeyi sorgulamak bakımından farklılık gösterir. Teoloji, bir Tanrı inancından veya Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bir delilden yola çıkarak, bütün dinî inançları sistematik bir düzen içine sokar, fakat *bu inançların doğruluğunu aslâ tartışmaz. Teolojinin her zaman dinin veya dinî inancın yanında olduğu yerde, din felsefesinin tavrı genellikle yansız bir tutum olarak ortaya çıkar.*

Gerçekten de ilahiyatçı, aklı fiilen sahip olduğu imanını anlamak, anlaşılır hâle getirmek için kullanır; teolojide söz konusu olan anlama, her zaman imana bağlı olan bir anlamadır. Tanrı'nın varlığına beslenen inanç ile diğer dinî inançların felsefî delillerle ya da argümantasyon yoluyla tasdik edilebileceği, hatta edilmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkan söz gelimi doğal teoloji, belirli bir dinî geleneğin hak olduğu kabulüne dayanır. Kabul edilmiş dinî öğretileri aydınlığa kavuşturmanın ve sistematize etmenin yollarını geliştirmeye çalışan teologlar, bu kabullerini sorgulamazlar.

Oysa din filozofu, dinî inancı veya belirli bir imanı, onun doğruluğunu sorgulamaksızın, önceden doğru kabul etmekten sakınır. O, bunun yerine mevcut bazı inanç ya da imanları kendisine hareket noktası olarak alır; ve buradan hareketle iman konusunda doğru bir anlayışın nasıl geliştirilebileceği meselesi üzerinde durur. Bir zamanlar, din felsefesi yapmak isteyen kişinin inanmasının gerekli olup olmadığı konusunun dahi tartışıldığı dikkate alınırsa, din alanında felsefî tavrın teolojik tutumdan nasıl büyük bir farklılık gösterdiği kolaylıkla anlaşılabi-

lir. Buna göre, teoloji özel vahyine, Tanrı tarafından verilmiş hakikat olarak iman edilmesini talep ederken, din felsefesi, özel bir imana dogmatik tarzda bağlanmayı reddeder. Dolayısıyla, din felsefesinde önemli olan, özel bir tür imana sahip olmak değil, ele alınan konunun anlaşılması, açıklanması ve hatta temellendirilmesidir. Felsefî yaklaşımın, eleştirilebilir, kavranabilir ve değerlendirilebilir hiçbir şeyi kendi kapsamı dışında bırakmamak gibi önemli bir özelliği vardır.

Din felsefesi, sadece dinler tarihi, karşılaştırmalı din araştırmaları ve teolojiden değil, fakat din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi dinî bilimlerden de farklılık gösterir. Söz gelimi din psikolojisi dinle ilgili psikoloji kapsamına giren konuları psikoloji biliminin kabul görmüş yöntemleriyle ele alır; dinle ilgili birçok olgu yanında, dinî inancı, dinî tutum ve deneyimleri inceler. Onun yöntemi kadar inceleme tarzı da bilimseldir; yani, din kapsamı içine giren olguları sadece betimlemeyip açıklar. Bu inanç, tutum ya da deneyimlerin nesnel doğrulukları, önemleri veya makûliyetleriyle ilgili olarak herhangi bir yargı belirtmez. Oysa din felsefesinin en iyi yaptığı iş budur; o, din kapsamı içine giren her şeyi rasyonel bir değerlemeye tâbi tutar.

Din Felsefesinde Yaklaşımlar

Din felsefesinin Presokratiklerden günümüz postmodern teolojisine kadar uzanan oldukça uzun bir tarihi olup, alana bu süreç içinde çok fazla sayıda din filozofu katkı yapmıştır. İlkçağ'dan günümüze veya Ksenophanes'ten Wittgenstein'a din felsefesine katkı yapan filozofların, din felsefesinin kapsamı içine giren konu ya da problemleri ele alırken, *onların konularını kendi kişisel ilgilerine, din anlayışlarına ve nihayet, genel felsefî konumlarına bağlı olarak seçtikleri söylenebilir*. Din felsefesinde bu üç faktörden zaman içinde özellikle filozofların din telakkileriyle felsefî konumlarının özel bir önem kazandığını öne sürmek doğru olur.

Gerçekten de, din filozofunun önemsediği, özellikle öne çıkardığı problemler, çoğu zaman onun dinin özsel olduğunu düşündüğü belli bir veçhesi tarafından belirlenir. Söz gelimi, dinin etik boyutunu öne çıkaran filozofun ele aldığı problemler,

dinin özünün mistik bir deneyim olduğuna inanan filozofun ele aldığı problemlerden farklılık gösterir. Veya Kierkegaard örneğinde olduğu gibi, dini özü itibarıyla hayatta belirli bir duruş geliştirme çabasında olan bireyle ilgili bir mesele olarak gören filozofun din felsefesine yaklaşımı, dinin özünün onun genel rasyonalitesi olduğunu düşünen filozofun din felsefesine yaklaşımından farklı olmak durumundadır.

Din filozofunun felsefî konumu, din felsefesiyle ilgili konu ve problemlerin seçiminde, filozofların özgül din telakkilerinden daha bile büyük bir rol oynamıştır. Söz gelimi, düşünce tarihinde spekülatif metafiziğe bağlılıklarıyla seçkinleşen çok sayıda filozof esas itibarıyla Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak metafiziksel argümanlar geliştirme işiyle meşgul olmuşlardır. Bu türden filozoflara örnek olarak Platon, Aquinalı Thomas, Spinoza, Leibniz ve Hegel gibi düşünürler verilebilir. Söz gelimi gerçekliğin esas itibarıyla kendi öz-bilincine erişmeye çalışan *Geist*'in veya Mutlak Ruh'un tarih içindeki ilerleme sürecine tekabül ettiğini, diyalektik bir yapı sergileyen bu sürecin kültürün her boyutunda açıklıkla izlenebildiğini düşünen Hegel, Tanrı'nın varoluşu lehine metafiziksel argümanlar geliştirme işinin daha bile ötesine geçerek, dinler tarihindeki diyalektik ilerlemeyi gözler önüne serme işine koyulmuştur.

Buna mukabil, filozof kariyerleri boyunca spekülatif metafizikle mücadele içinde olmuş, söz gelimi Hume, Kant veya Nietzsche gibi filozoflar ya metafizikçiler tarafından Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak amacıyla öne sürülmüş argümanları eleştirmişler, ya da bu türden rasyonel veya metafiziksel argümanları hiç dikkate dahi almamışlardır. Öte yandan, felsefî açıklamalarında doğaüstücülüğün her şekline karşı çıkan doğalcı filozoflar ya Tanrı inancını ve bu imanın bütün unsurlarını anlamsız oldukları gerekçesiyle bir tarafa bırakmış ya da dinî inancı ve pratikleri baştan aşağı gözden geçirerek, bunları seküler veya doğalcı genel şema içinde kabul edilebilir bir form içinde sunmaya çalışmışlardır. Nihayet, spekülatif metafiziğe karşı çıkmakla kalmayıp, felsefenin esas görevinin dilsel analiz veya kavram çözümlemesi olduğuna inanan analitik düşünce geleneğine mensup filozofların, büyük ölçüde din felsefesi kapsamı içinde yer alan kavramları ve bir bütün olarak da din dilini analiz etme işiyle meşgul oldukları söylenebilir.

Din felsefesinde filozoflar tarafından benimsenen yaklaşımları sınıflamaya yönelik çalışmalar, şu hâlde öncelikle bu alanda farklı felsefî yaklaşımların benimsenmiş olduğunu, farklı yaklaşımların filozofları farklı problemleri ele almaya yönelttiğini gözler önüne serer. Hatta biraz daha ileri giderek diyebiliriz ki, aynı gelenek içinde yer alan veya aynı yaklaşımı benimsemiş filozoflar dahi farklı problemleri ele almışlardır. Din felsefesindeki farklı yaklaşımların gerisinde bir tek ortak nokta bulunur: Genel olarak dinle, özel olarak da inceleme altındaki özgül iman türüyle ilgili olarak, *pozitif ya da negatif, ama kesinlikle rasyonel bir hükme erişmek ve yargının negatif olması durumunda, dine bir alternatif getirmek*. Din felsefesindeki yaklaşımları sınıflamanın alternatif bir yolu da, budur.

Yaklaşımlar ya da din filozofları, bu ilk yargının pozitif ya da negatif olmasına göre, iki ana bölmeye ayrılır. Dinle ilgili olarak pozitif bir hüküm veren din filozofları da kendi içlerinde ikiye ayrılır. *Birincilerin belirleyici ya da tanımlayıcı özellikleri, onların imanla veya dinin kendisiyle ilgili söz konusu pozitif yargılarını rasyonel bir temele, Tanrı'yla ilgili birtakım teolojik argümanlara dayandırma çabası vermeleridir*. Başka bir deyişle, bu kategori içinde yer alan filozoflar, Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili inançları birtakım argümanlarla haklı kılar veya temellendirirler. Bu argümanların en önemli özelliği ise, rasyonel olmaları; yani öncüllerinin, doğrudan doğruya dinin veya dinî öğretinin bir parçası olmayan ve aklı başında her insanın kabul edeceği düşünülen öncüllerden oluşmalarıdır. Buradan hareketle, dinle ilgili olarak pozitif bir hüküm veren, dinî inancın yanında olan filozofların ilk ve çok büyük bir bölümünün dinî inancı, onu dinî olmayan öncüllere dayandırmak suretiyle destekleme yolunu seçtiklerini söyleyebiliriz.

Oysa, dinî inancın yanında olan, dine pozitif bir değer biçen filozofların, birinci grupla kıyaslandığında daha az sayıda filozof ya da düşünürden meydana gelen ikinci öbeği, dinî inancın, hele hele din dışı kaynaklarla temellendirilmeye ihtiyaç duymadığını düşünür. Dinin ya da dinî inancın, akıl başta olmak üzere birtakım din dışı kaynaklarla desteklenmeye ihtiyaç duymadığına inanan bu düşünürler dinî inancın kendi kendisini haklı kılındığını veya, mutlaka temellendirilecekse eğer, dinin bizzat kendisinden birtakım unsurlarla temellendirilebileceğini öne sürerler. Bu düşünürlerden, örneğin Bergson ve James gibi bazıları

Tanrı'nın varoluşuna inancın, dinî deneyimle haklılandırıldığını savunurlar. Bu anlayışa göre, kişi Tanrı'nın varoluşunu doğrudan veya aracısız olarak deneyimleyebildiği için, Tanrı'nın varoluşunun, O'na belli birtakım olguların açıklanması için ihtiyaç duyulduğunu göstererek kanıtlaması gerekmez. Bu kategori içinde yer alan filozofların bir bölümü ise, söz gelimi Kierkegaard ve Paul Tillich'in yaptığı gibi, dinî inancın diğer inanç türlerinden mahiyeti itibarıyla farklı olduğunu, bu yüzden ister sonuçtan nedene giden birtakım rasyonel argümanlarla ya da ister doğrudan deneyimle olsun, desteğe hiçbir şekilde muhtaç olmadığını savunurlar.

Dinî inancın karşısında olan, dinle ilgili olarak negatif bir hüküm veren filozoflar ise, ona zaman zaman psikolojik, bazen politik, zaman zaman da moral veya felsefî nedenlerle karşı çıkarlar. Önemli bir kısmı, Holbach ve Sartre örneğinde olduğu gibi, dinî inancı ateist bir tutumla ve anlamsız olduğu gerekçesiyle veya Russell örneğinde olduğu gibi, inancın tehlikeli olması nedeniyle büsbütün reddeden bu filozofların karşısında, dinî inancı reddetmekle birlikte, onu önemseyip yerine başka bir şey ya da inanç sistemi ikame etmeye çalışan düşünürler bulunur. Söz gelimi, George Santayana veya geleneksel dinin yerine bir insanlık dini geçirmeye çalışan Auguste Comte gibi düşünürler, bu kategori içine girerler.

Tanrı Anlayışları

Tanrı'yı insanlar nihaî gerçeklik, başka her şeyin temeli ya da kaynağı olan, yetkin ve insanın saygısıyla ibadetine lâyık bir varlık olarak görürler. Böylesi bir Tanrı telakkisiyle, genel olarak hem Batı dinlerinde, hem de Doğu dinlerinde karşılaşılır. Onun kökeninde, Freud örneğinde olduğu gibi insan psikolojisini veya Marx örneğinde olduğu üzere, sosyolojik olguları bulan *yaklaşımlar* da söz konusu olmakla birlikte, müminler inançlarını dinî deneyimlerine, vahyin eseri olan kutsal metinlere, ve nihayet rasyonel düşünce ya da akıl yürütmelere dayandırırlar.

Filozofların veya teologların ise, Tanrı kavram ya da anlayışlarını büyük ölçüde Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinden veya Tanrı'nın yetkin bir varlık olduğu iddiasından birtakım çıkarımlarda bulunarak oluşturdukları söylenebilir. İşte bunlardan birincisine "ilk-neden teolojisi", ikincisine "yetkinlik teolojisi" adı verilir. Yetkinlik teolojisi, teoloji ya da din felsefesi açısından daha temel bir yöntemi tanımlar; o, dahası tarihsel olarak da çok daha gerilere gider. Gerçekten de onun tarihi Platon ve Aristoteles ile başlayıp, Stoalılardan geçerek Hristiyan düşüncesinde Aziz Augustinus ve Boethius'a uzandıktan sonra, Aziz Anselmus'un ontolojik argümanında doruk noktasına erişir.

Tanrı'nın kendisinin ve evren ile olan ilişkisinin, söz konusu iki farklı ontoloji anlayışı çerçevesi içinde çok farklı şekillerde tanımlandığı söylenebilir. Buna göre, panteistler Tanrı'nın evren olduğunu öne sürerken, panenteistler Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin ruhun bedenle olan ilişkisiyle bir ve aynı olduğunu savunurlar. Buna mukabil diğer filozoflar Tanrı'nın evrenden tamamen ayrı olduğunu savunurlar. Bu sonunculardan bazıları, Tanrı'nın evreni hiçten yarattığını veya yoktan var ettiğini öne sürerken, bir kısmı O'nun evreni her an kontrolü veya gözetimi altında tuttuğunu, inayetini yaratıkları üzerinden hiç eksik etmediğini savunurlar. Öte yandan, bazıları da Tanrı'nın evreni hiçten değil de, ezelî maddeye şekil vermek suretiyle yarattığını iddia eder. Deizm ise Tanrı'nın inayetini ya da evrene müdahalesini reddedip, O'nun evreni bir kez yarattıktan sonra, onu kendi hâline bıraktığını ileri sürer.

(i) Teizm

Klâsik teizmin, felsefeye Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk yoluyla girmiş olduğu söylenebilir. Musevîliğe İskenderiye'li Philon sayesinde giren Yahudi teizmi İbn Meymun'da doruk noktasına erişmiştir. Klâsik teizm Hristiyan düşüncesine de oldukça erken bir tarihte dahil olup, daha Aziz Augustinus'tan itibaren Hristiyan ortodoksisinin özünü meydana getirmiştir. Öte yandan, İslâm felsefesine daha Kindî zamanında giren klâsik teizme, Gazâlî tarafından İslâm Aristotelesçilerinin görüşü olduğu gerekçesiyle saldırılmıştır.

Teizmin Tanrı anlayışı, çok büyük ölçüde Tanrı'nın nihaî gerçeklik olduğu iddiasından türer. Buna göre, Tanrı kendinden kaimdir, yani O, başka her şeyden tamamen bağımsızdır. Tanrı mutlak olarak ilk varlık olup, ne varoluş açısından ne de diğer bir yönden bir başka şeye bağlıdır. O, bütünüyle yetkin ve kendine yeterdir. Yine teizm açısından, Tanrı bütünüyle basittir; O'nun parçaları yoktur. Çünkü parçaları olan varoluşu için onlara bağımlı olur. Parçaları olmayan Tanrı, maddî bir gerçeklik değildir ve dolayısıyla mekânda yer kaplamaz.

Tanrı'nın, klâsik teizmin bakış açısından, arazları; olumsal birtakım nitelikleri de yoktur. Zira Tanrı'nın kendisinden ayrı birtakım nitelikleri olsaydı eğer, O doğası ve varoluşu bakımından bu niteliklere bağımlı olurdu. Tanrı dahası değişmezdir; O'nun kendisi dışında başka bir şeyin etkisine maruz kalmasından söz edilemez. Tanrı, ayrıca, zamandışı bir varoluşa sahip olmak anlamında ezelî ve ebedîdir. Klâsik teizmde, Tanrı, zorunlulukla varolandır; başka bir deyişle, yetkin varlık teolojisi ilâhî zorunluluğa yol açar. Çünkü Tanrı olumsal bir varlık olsaydı eğer, O'nun var olmaması pekâla mümkün olabilirdi.

Yine yetkinlik teolojisinin etkisiyle, teizmde Tanrı'nın her yerde mevcut olduğu, zaman ya da mekânda ihtiva olunmamakla birlikte, zaman ve mekânın her yerinde bulunduğu kabul edilir. Zira, O her yerde ve her zamanda mevcut olmasaydı eğer, bir şekilde sınırlanmış ve yetkinlikten yoksun olacaktı. O, mekân ve zamanın her noktasında, her yer ve her zamanda olmak ve bütün bu yerleri ve anları bilmek anlamında mevcuttur. Klâsik teizm, yine Tanrı'nın kişisel olduğunu, ve dolayısıyla akıl ve irâdeye sahip bulunduğunu savunur. Tanrı'nın aklı ve irâdesi, üstelik olabilecek en yüksek yetkinlik düzeyinde bulunur. Yetkin akıl kusursuz bir bilgelik ve rasyonalite demek olup, buradan Tanrı'nın bilinebilir olan her şeyi bildiği, evrenle ilgili bütün olgu ya da hakikatlere vakıf olduğu sonucu çıkar. Teizm açısından Tanrı, dahası çıkarımsal olarak değil de, dolayımsız olarak veya temsiller yoluyla değil de, doğrudan sezgilerle bilir. Gerçekten de, gözlem bilgisinin farklı hâlleri gözlemlenen nesnelere nedensel olarak bağlı olduğu için, Tanrı'nın söz gelimi yaratıklarını gözlem yoluyla bilmesinden söz edilemez.

Yetkin irâdeye gelince, teizm Tanrı'nın irâde bakımından yetkinliğinin kudret ve iyilik yönünden yetkinliği içerdiğini öne sürer. Bu açıdan değerlendirildiğinde, yetkin kudret kabaca,

mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilme diye tanımlanan kâdiri mutlaklığı ihtiva eder. Kusursuz iyilik ise her zaman ahlâkî normların emrettiği şekilde eylemde bulunmak, yaratıklarının iyiliğini gözetmek anlamına gelir.

(ii) Deizm

Deizm, dinî *ortodoksiyi tanımlayan teizmden önemli ölçüde farklılık gösteren, modern ve akılcı Tanrı anlayışını ifade eder*. Söz konusu ortodoks olmayan Tanrı görüşünün farklılığı terim olarak, teizmin Yunanca tanrı anlamına gelen *theos*'tan türediği yerde, deizmin yine aynı anlama gelen Latince *deus* sözcüğünden türetilmesiyle ifade edilir. Yine, klâsik teizmin Platon ve Aristoteles'e kadar geri gittiği yerde, deizm on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan bir Tanrı görüşüdür. Gerçekten de deizm, sadece ateizme ve doğalcılığa değil, fakat teizme de bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Gerçekten de, yeni Tanrı anlayışı olarak deizm modern bilimin nedenselliğiyle birlikte, klâsik dünya görüşünün ereksel nedenlerinden vazgeçildiği modern dünyada ortaya çıkmıştır; o, on yedinci yüzyılda doğa biliminin cisimleştirdiği materyalist dünya görüşü ve hepsinden öte yeni felsefenin eleştirel ruhu, klâsik ve geleneksel dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanmasına yol açtığı ve Yeniçağ'ın eleştirel ilkeleri din alanına uygulandığı zaman kendisini göstermiştir. Bundan dolayıdır ki, *deizmin iki ayrı boyutunun, hem eleştirel ya da negatif, hem de yapıcı ya da pozitif bir yönünün olduğu söylenebilir*. Negatif yönü itibarıyla, deizm öncelikle çoktanrıcılığa, ateizme ve agnostisizme karşı çıkar. Deizm açısından dinin, özellikle moral boyutu dikkate alındığında, değerli bir özü vardır, ve dini esas itibarıyla anlamlandıran tek Tanrı'nın varoluşudur. Deist anlayışa göre, söz konusu Tanrı'nın bilgisine, akıl temeli üzerinde ve O'nun eserine ilişkin araştırmalardan hareketle erişmek mümkündür; demek ki deizm Tanrı'nın varolmadığını ya da Tanrı'nın ve Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkilerin bilinemeyeceğini öne süren öğretilere olduğu kadar, dinî hakikatlerin keşfedilip ortaya konmasında aklî olmayan sezgilere ya da duygulara dayanan görüşlere de şiddetle karşı çıkar.

Deizm, dindeki mucizelere de, aklî olmayan vahye de karşı çıkar. O, ilahî mesajı almak üzere seçilmiş, Tanrı'nın doğaüstü armağanına mazhar olan "özel bir halk" bulunduğunu da reddeder. Tanrı'nın evreni yarattıktan, yasalarını koyduktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini, mucizeler yaratmadığını savunan deizm, doğallıkla Hıristiyanlıkta ortaya çıkan üçleme öğretisine, tek *tanrılı dinlerde peygamberin kişiliğinde* ifadesini bulan aracı karaktere şiddetle karşı çıkar. Ve deizm, en çok da dinin kurumsal boyutuna, ilahî mesajı öğretmek ve yaymakla görevlendirilmiş olduklarına inanılan kişilere, Kiliseye, rahiplere, bilumum din adamlarına karşı çıkmıştır.

(iii) Panteizm

Dinin, vahiyden ziyade akla dayalı boyutunu dile getiren deizmin, dünya ve insan ile mekanik ve dışsal bir ilişki içinde olan Tanrı anlayışının, buna rağmen teizmin Tanrı anlayışından çok büyük bir farklılık göstermediği söylenebilir. *Deizm, teizmden Tanrı anlayışından ziyade, din anlayışı bakımından farklılık göstermektedir.* Oysa panteizm, klâsik teizmden esas Tanrı anlayışı bakımından farklılaşır.

Gerçekten de, panteizm deizme dönüşme eğilimi gösterdiğine inandığı teizme karşı felsefî ve dinî bir tepki olarak gelişmiştir. Panteizmin bakış açısından, teizm sonsuzla sonlu olan arasındaki ilişkiyi dışsal ve arızî bir ilişkiye dönüştürüp, sonluyu bağımsız, sonsuzu ise sınırlı hâle getirirken, insan ruhuyla Tanrı arasında gerçek, derin ve içten bir ilişki ve temasa yer bırakmaz; işte bundan dolayı panteizm, sonluyla sonsuz arasında yakın ve özsel bir temas kurmak ve insanı Tanrı'ya yakınlaştırmak için, *varolan her şeyin bir birlik meydana getirdiğini ve her şeyi kapsayan bu birliğin ilâhî bir yapıda olduğunu iddia eder.* Başka bir deyişle, o, Tanrı'yla evrenin bir ve aynı olduğunu öne sürer, sonlu ve sınırlı dünyanın ezelî-ebedî, sınırsız ve mutlak Varlık'ın bir parçası, görünüşü ya da tezahürü olduğunu savunur.

Gerçekten de, panteizmin iki ana tezden meydana geldiği kabul edilir: **(1)** Her şey tek bir varlığın parçaları veya görünüşleridir ya da bu tek varlıkla özdeştir; **(2)** söz konusu varlık da, Tanrı'dır. İkisi arasında zorunlu bir mantıksal ilişki olmasa da,

tek bir şeyin var olduğunu veya varolan her şeyi kapsayan tek bir şey bulunduğunu düşünenler, söz konusu nihaîlik özelliğiyle Tanrı arasında bir bağ kurdukları için, birinci tezden doğal olarak ikincisine geçmişlerdir.

Düşünce veya din felsefesi tarihi boyunca çok sayıda panteist öğreti ortaya çıkmıştır. Panteizme Doğu'dan örnek olarak Hindistan'ın Veda panteizmi veya İslâm'ın tasavvuf inancı verilebilir; Batı'da ise panteizmi ilk olarak Grek felsefesinde Stoacılarda görmek mümkündür; Rönesans'ta Bruno ve Böehme gibi düşünürlerin panteizminden sonra, panteizmin adı neredeyse söz konusu Tanrı anlayışıyla özdeşleşen Spinoza'da doruk noktasına eriştiğini görüyoruz. Panteizm yine, Goethe, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinde orijinal bir Tanrı anlayışı olarak öne çıkmıştır.

(iv) Panenteizm

Din telakkileri içinde önem kazanan bir diğer Tanrı anlayışı da, kökleri on ikinci yüzyıl Hint düşünürü Ramanuja'da bulunan, yirminci yüzyılda ise daha ziyade "süreç filozofları" tarafından temsil edilen panenteizmdir. Panenteizm aslında kendisine klâsik teizm ile panteizm arasında tam ortalarda bir yer bulmaya çalışan bir Tanrı anlayışını ifade eder; gerçekten de o, *teizmin Tanrı'nın akla ve irâdeye sahip bulunduğu iddiasını olduğu kadar, panteizmin Tanrı ile evren arasındaki yakın ilişki veya doğrudan temasını da korumaya çalışır.*

Buna göre, "Her şey Tanrı'dır" diyen panteizmden farklı olarak, "her şey Tanrı'dadır" diyen ve Tanrı ile evreni bir saymayan Tanrı görüşü olarak panenteizm, demek ki gerek deizm ve teizmin ve gerekse panteizmin Tanrı anlayışını aşırı ve hatalı bulur. Gerçekten de, panenteizm sadece deizmin ve bu arada teizmin aşkınlık anlayışının değil, fakat panteizmin içkinlik görüşünün de bir çeşit indirgemecilik olduğunu öne sürer; Tanrı-evren ilişkisinin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye çalışırken, birinin her şeyi aşkınlığa, diğerinin de içkinliğe indirgemek suretiyle kolaycı bir açıklamaya yöneldiğini öne süren panenteizm bunun yerine, Tanrı'nın hem değişmeyen ve hem de değişen, hem mutlak hem göreli, hem zamanın dışında ve hem de içinde, hem sınırsız ve hem de sınırlı olduğunu öne sürer.

Aynı zamanda çift kutuplu tanrı anlayışı olarak geçen panenteizme göre, deizm Tanrı'yı İlk Mutlak Neden olarak kabul eder, fakat O'nu her tür etkilenmeden uzak tutar; Tanrı'nın evrenle her türlü ilgi ve ilişkiden uzak bulunduğunu savunur. Söz konusu Tanrı anlayışı, panteizmin de Tanrı'yı tümüyle evrenin içine getirdiğini, sıradan neden ve sonuçların bile, ilâhî doğanın ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini, böylelikle de Tanrı'nın, ilk ve gerçek Neden olmaktan çıktığını belirtir. Panenteizm bu çerçeve içinde, Tanrı'yı soyut, mutlak ve değişmez gibi yönleriyle evrenin üstünde, somut, göreli ve değişen yönleriyle de evrenin içinde görür. Gerçekten de, panenteizmde Tanrı, evreni ihtiva eden bir kişi ya da bedeni evren olan bir ruhtur. Tanrı bildiğimiz kişilere benzer; O, fizikî olarak sonlu bir maddî nesnede cisimleşmiş, zaman içinde büyüyen, maddî parçaları değiştikçe değişime uğrayan devasa bir kişidir. Tanrı, kişiler yetkinliğin doruk noktasını meydana getirdikleri için, bu hâliyle bile yetkindir.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Argümanlar

Din felsefesinin tarihi oldukça geriye, en azından Grek felsefesinde Platon'un zamanına kadar geri gider. Yunan'daki çoktanrılı dinî gelenekten entelektüel yönden hoşnutsuz olan Grek filozofları en azından Platon'dan itibaren, daha rasyonel bir din anlayışına yönelirken, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak felsefî argümanlar geliştirme geleneğini başlattılar. Gerçekten de, birtakım teolojik hakikatlerin inkârının toplumsal düzen için bir tehdit oluşturduğunu düşünen Platon, Tanrı'nın varoluşundan başlayarak bu hakikatleri kanıtlamaya yöneldi. O, ruhtan yola çıkarak, sadece Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanların değil, fakat kozmolojik argümanın ya da ilk neden kanıtının ilk örneğini ortaya koydu.

(i) Kozmolojik Argüman

Kozmolojik argüman, dış dünyadan, evrenle ilgili apaçık bir olgudan yola çıkarak Tanrı'nın varolduğu sonucunu çıkarsayan

bir argüman türüdür. Dolayısıyla, *o a posteriori* bir argümandır. Gerçekten de kozmolojik argüman, evrenle ilgili genel ve apaçık bir *a posteriori* olgudan hareket eder. Argümana göre, evrende söz gelimi olumsal ya da mümkün varlıklar veya değişen ya da hareket eden şeyler vardır. O, söz konusu olumsal varlıkların varoluşunu veya evrendeki değişme olgusunu açıklayabilmek için, Tanrı'ya müracaat eder.

Hudûs Delili: Araştırmacılar veya din felsefecileri, söz konusu tarihsel süreç içinde belli bir evrim geçiren kozmolojik argümanın üç ana versiyonunu birbirinden ayırırlar. Kozmolojik argümanın birinci versiyonu, İslâm dünyasında örneğin Gazâlî tarafından öne sürülmüş olan meşhur "Hudûs delili"dir. Hudûs, İslâm felsefesinde, evrenin ve içinde yer alan tüm varlıkların, ezelî olmayıp, sonradan yaratılmış olduğunu dile getiren bakış açısını tanımlamak için kullanılmıştır. Buna göre, İslâm düşüncesinde, ezelî olmama ve sonradan yaratılmış olma durumuna *hudûs*; hudûs sonucu ortaya çıkan varlığa da *hâdis* adı verilmekteydi. Yine aynı çerçeve içinde, evren *hâdis*, Tanrı da *kâdim* diye ifade edildi. Argüman, şu şekilde ifade edilmiştir: **(1)** Her hâdisin, yani yok iken var olan bir şeyin hudûs bulması, eşdeyişle sonradan varlığa gelmiş olması için bir nedene ihtiyaç vardır. **(2)** Evren hâdistir, yani yok iken varolmuştur. **(3)** Bu nedenle, onun hudûsunun, yani varlığa gelişinin bir nedeni olması gerekir, ki bu neden de Allah'tır.

Buna göre, evrenin ezelî olmadığını, bir başlangıcı olduğunu öne süren Gazâlî'ye göre, evrenin varlığı vâcip ya da zorunlu olmayıp, mümkündür. Fakat mümkün olan kendi başına var olmaz. Yok iken varlığa gelen evrenin varolması için bir nedene ihtiyaç vardır. Gazâlî, işte bu noktada nedensellik ilkesini, ona teolojik ve metafizik açıdan zaman zaman yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, kabul eder. Dahası, "Hudûs delili" veya Gazâlî açısından, evren daha önce var değilken, belli bir zamanda varlığa geldiğine göre, varlığı yokluğa, şu zamanda olmayı bu zamanda olmaya tercih (*müreccih*) ve tashih edecek (*muhassis*) biri olmadan, hâdisin hudûsunu, yani evrenin varlığa gelişini açıklamak söz konusu olamaz.

Evrenin varolmasının da varolmamasının da bütünüyle mümkün olmakla birlikte, bu imkânlardan birincisinin gerçekleştiğini öne süren delile göre, şu hâlde diğerini değil de, bu imkânı tercih eden bir nedenin bulunması gerekir. Gazâlî'ye

göre, bu neden de Allah'tır. Buna göre, Allah'ın neden olması, O'nun *müreccih* olması anlamındadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Hudûs delili söz konusu *Müreccih*'in mutlak bilgi, irâde, iyilik ve sonsuz kudret benzeri sıfatlara sahip bir varlık olarak düşünülmesini de gerekli kılar. Çünkü "niçin şu anda varolan var da, onlara karşıt olanlar var değil?", "niçin onlar bu zamanda oldular da şu zamanda olmadılar?" türünden sorular, ancak söz konusu sıfatlara sahip olan bir neden ile yanıtlanabilir. Demek ki, Hudûs Delili, herhangi bir nedene değil de, yaratıcı ve koruyucu bir sebebe ulaşmayı amaçlar.

Kozmolojik argümanının ikinci türü ya da versiyonuyla Aquinalı Thomas'ın ünlü "Beş Yol"unda karşılaşırız. Özellikle onun "ikinci yolu" kozmolojik argümanın klâsik örneklerinden biri olarak geçer. Argümanı Aquinalı dört adımlı bir akıl yürütme tarzında inşa etmiştir. Argümanın temel adımları şunlardır: **(1)** Doğadaki pek çok şeye neden olunmuştur. **(2)** Fakat, doğadaki hiçbir şey kendi kendisinin nedeni değildir. **(3)** Özde düzen kazanmış fail nedenlerin sonsuzca geriye gidişi, yani *teselsül* mümkün değildir. **(4)** Bu yüzden, bu nedenler dizisini başlatacak, herkesin Tanrı adını verdiği, kendisine neden olunmamış bir İlk Neden vardır.

İmkân Delili: Pek çok araştırmacı Aquinalı'nın "beş yolu" içinde en güçlüsüne karşılık gelen bu argümanın gerçekte İslâm filozofları, özellikle de Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından öne sürülmüş "İmkân Delili"ne dayandığını söyler. Argümanın ana adımları şöyle sıralanabilir: **(1)** Çevremize baktığımız zaman varoluşları mümkün olan birçok şey görmekteyiz. **(2)** Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin nedenidir, ya da onu varlığa getiren başka nedenler vardır. **(3)** Eğer o kendi kendisinin nedeni olsaydı, varolmak açısından kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu açıkça saçmadır. **(4)** Öyleyse, varoluşu mümkün olan bir şey, varolmak için başka bir şeye, yani bir başka nedene ihtiyaç gösterir. **(5)** Böylesi bir mümkün varlığa neden olan varlık, ya bizatihi mümkündür ya da o, zorunlu bir varlıktır. **(6)** Mümkün varlığa neden olan varlık da mümkünse, onun da başka nedenlere intiyacı olur ki, bu zincir sonsuza kadar sürüp gider. Bununla birlikte, *teselsül* adı verilen bu sonsuzca geriye gitme mümkün değildir. **(7)** Öyleyse, varlık veren nedenin zorunlu bir neden olması gerekir.

İmkân delili ya da argümanı üç ana ayrım ya da ilkeye dayanır. Bunlardan birincisi, "mümkünü'l vücud" ile "vâcibü'l vücud" arasındaki ayrımdır. Fârâbî'ye ve İbn Sinâ'ya göre, mümkün ya da olumsal varlık anlamında "mümkünü'l vücud", varolması kadar yok olması da imkân dahilinde olan, varolmak için bir nedene ihtiyaç duyan varlıktır. Bu yüzden, onun yokluğunu düşünmek bir çelişki yaratmaz. Oysa zorunlu varlık anlamında "vacibü-l vücud" yokluğu düşünülemeyen, yokluğunu düşünmenin bir çelişkiye yol açtığı varlıktır. Özü varoluşunu içeren, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan zorunlu varlığın, Fârâbî birden fazla olamayacağını öne sürer. Söz konusu ayrımdan türeyen iki ana ilkeye gelince, bunlar da nedensellik ve "nedenlerin sonsuza kadar sürüp gitmesinin imkânsızlığı" ilkesidir.

Eleştirisi: Kozmolojik argüman, sadece "maddî olgular veya kaba gerçekler bütünü olarak evrenin, nihaî bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını" söyleyen materyalistler tarafından değil, fakat, onun hem nedensellik ilkesine dayanmak ve hem de nedeni olmayan bir ilk nedenin varlığını öne sürmek anlamında çelişik olduğunu söyleyenler ve bu arada Kant ve J. S. Mill gibi düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Bu düşünürlerden eleştirileri herhâlde en ağırlıklı olanı Kant'tır. O, başkaca eleştirileri yanında, argümanın hem neden, hem de nedensellik kavramını doğru ya da yerinde kullanmaması olgusu üzerinde yoğunlaşır. Ona göre, ampirik bir argüman olan kozmolojik delilde, hem deneyime dayalı bir akıl yürütmede bulunulmakta, hem de kullanılan ampirik terim ve ilkeler aşkın bir alana taşınmaktadır. Bu bütünüyle hatalı bir işlem olup, Tanrı'yı evren için söz konusu olan neden-sonuç ilişkisinden hareketle evrenin nedeni olarak öne sürmek yanlış olur. Çünkü deneyim dünyamızda "her şeyin bir nedeni vardır" derken, nedensellik ilkesine beşerî düşünceye yön veren düzenleyici bir ilke olarak başvurmaktayız; oysa kozmolojik argüman, nedensellik ilkesini bilgi veren, insanın bilgisini bir şekilde oluşturan kurucu bir ilke olarak kullanmaktadır.

Argümanda benzeri bir yanlış, bu anlamda mantıksal bir hata tespit eden bir başka düşünür de çağdaş İngiliz düşünürü Russell olmuştur. Âdeta "madem ki her insanın bir anası vardır, öyleyse insan soyunun da bir anası olmalıdır" diye akıl yürüten

argüman, Russell'a göre, "tek tek varlıklarda gördüğü bir şeyi bütüne genellemek suretiyle bir terkip hatasına düşer."

(ii) Teleolojik Argüman

"Düzen ve Amaç Argümanı" olarak da bilinen teleolojik argüman da, tıpkı kozmolojik argüman gibi, ampirik bir argümandır. Yani, o da dünyadan, dünyadaki olgulardan yola çıkıp Tanrı'nın varoluşuna doğru gider. O, aynı zamanda bir analojiye, yani insan tarafından imal edilmiş saat benzeri nesnelerle doğal dünya arasında kurulan bir benzerlik ilişkisine dayanır. Ve saati meydana getiren çok sayıda küçük parçanın kendi başına düzen kazanamaması, saatin ortaya çıkışı için bu parçalara bir amaca göre düzen verecek bir saatçiye ihtiyaç duyulması gibi, argüman da doğal dünyadaki düzenden sorumlu olan bir ilâhî saatçinin varolduğunu öne sürer. Çünkü nerede bir düzen var ise, orada bir düzen vericinin olması gerekir.

Argümanın temel adımları şöyle sıralanabilir: **(1)** Dünyada varoluşlarına tanık olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Argümanın bakış açısından, doğa, gerçekten de yalnızca bir rastlantısal olaylar bütünü, salt bir rastlantılar toplamı olmayıp, düzenli bir varlık alanı meydana getirir. Gezegenler yörüngelerinde, düzenli bir biçimde hareket etmektedir. Toprağa ekilen bitkiler düzenli bir biçimde gelişmekte ve karmaşık yapılara dönüşmektedirler.

(2) Varlıklarda görülen düzen, belli amaçlara hizmet etmekte ve evrende hayatın devamını sağlamaktadır. Gerçekten de söz konusu argümanı öne sürenler, doğaya ve dünyadaki şeylere ilişkin en üstünkörü bir incelemenin bile, her varlığın belli bir işlevi yerine getirdiğini göstermek için fazlasıyla yeterli olduğunu belirtirler. Canlı ya da cansız her şeyin ve doğanın bütününün de belli bir amacı vardır. Örneğin, insanın gözünü inceleyecek olursak eğer, ondaki çok küçük parçacıkların, gözün görme işlevini yerine getirebilmesi için, nasıl bir araya getirilmiş ve düzenlenmiş olduğunu görebiliriz.

(3) Fakat ne düzen ne de amaç kendi başına ortaya çıkamaz, Yani varlıklar kendi kendilerine bir düzen ve amaç seçme imkânına sahip değildir. Hele hele çeşitli varlık düzeylerinde yer alan şeylerin bir araya gelmeleri, birtakım alt-sistemler oluş

turmaları ve nihayet söz konusu alt-sistemlerin de sonunda evren gibi âdeta "organik" diye nitelenebilecek bir bütün meydana getirmeleri, ne tek tek varolanların ne de rastlantının eseri olabilir. **(4)** Bu yüzden, evrene bu düzeni ve amaçlılığı veren, sınırsız bir bilgi, güç, irâde ve inayet sahibi bir varlığın olması gerekir. Başka bir deyişle, doğadaki düzen ve amaçlı yapı, varlığının nedeni olan bir zekâyı gerektirmektedir. Bir model ya da bir yapının varlığı, amacı bu yapıyı meydana getirmek olan bir ressam, mimar ya da sanatkârın varlığını kabul etmemizi zorunlu hâle getirir. Bu zekâ, mimar ya da sanatkâr da, Tanrı'dır.

Eleştirisi: Teleolojik argümana, başta Hume olmak üzere, pek çok kişi tarafından itiraz edilmiştir. Argümana karşı çıkanlar, onun dayandığı analojinin, yani doğal nesneler ile bir amaca göre düzenlenmiş ya da imal edilmiş saat ya da ev benzeri insan elinden çıkma nesneler arasında kurulan analojinin zayıf bir analoji olduğunu savunmuşlardır. Onlar, ikinci olarak, doğadaki düzenin, doğada bulunan bitki ve hayvanların çevrelerine uyum sağlayarak, belli bir işlevi yerine getirecek şekilde düzen kazanmalarının, akıllı ve gücü her şeye yeten bir Yaratıcı yerine, Darwin'in evrim görüşüyle açıklanabileceğini öne sürerler. Tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde, Darwin'in evrim teorisinin Tanrı'nın varoluşunu çürüttüğünü söylemek, elbette ki, imkânsızdır. Bununla birlikte, Darwin'in evrim kuramının, aynı sonucu, yani doğadaki düzen ve amaçlılığı, düzen kanıtına göre bu sonucun nedeni olan Tanrı'dan hiç söz etmeden açıklayabildiği için, argümanın gücünü ve geçerliliğini azalttığı öne sürülmüştür.

(iii) Ontolojik Argüman

Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bir delil olarak ontolojik argüman ilk iki argümandan, *a priori* bir argüman olmak bakımından farklılık gösterir. O dünya ile ilgili bir olgudan yola çıkmayıp, salt Tanrı kavramının analizi veya eleştirisine dayanan bir argüman olmak durumundadır. Başka bir deyişle, diğer Tanrı argümanlarından, tecrübî hiçbir veriye dayanmamak; başka Tanrı delillerinin dünyanın ve dünyadaki nesnelerin ve organizmaların doğasına ilişkin gözlemlere dayandığı yerde, gözle-

me hiç yer vermeyip, tümüyle akla dayanmak bakımından farklılık gösteren ontolojik kanıtta, Tanrı'nın varolduğu sonucu, gözlemden önce, gözlemden bağımsız bir biçimde, yetkin bir varlık olarak Tanrı tanımından çıkarsandığı için, bu kanıta aynı zamanda *a priori* argüman adı verilir.

Yani, bu kanıtta Tanrı'nın varolduğu sonucu, yetkin bir varlık olarak Tanrı tanımından, bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu sonucu, üçgen tanımından nasıl, deneyimden bağımsız bir biçimde, *a priori* olarak ve zorunlulukla çıkıyorsa, öyle çıkar. İlk kez, Aziz Anselmus tarafından öne sürülmüş olan argüman felsefenin birçok karmaşık ve zorlu problemini kendi bünyesinde bir araya getirir. Aquinalı Thomas, Hume ve Kant tarafından reddedilirken, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler tarafından benimsenip sıklıkla kullanılmış olan argümana, söz konusu "ontolojik argüman" adını Alman düşünürü Kant vermiştir.

Anselmus'a göre, Tanrı, tanım gereği, kendisinden daha büyüğü veya yetkini tasarlanamayan varlıktır. O, söz konusu tanımı anlayan herkesin, zihninde bir Tanrı düşüncesi ya da telakkisine sahip olacağını söyler. Fakat insan, ona göre, sadece zihinde değil, gerçeklikte de var olan bir varlık düşünebilir ya da tasarlayabilir. Tanrı'ya başka her bakımdan benzeyen bu varlık, bu durumda sadece zihinde varolan varlıktan daha büyük ya da daha yetkin olacaktır. Tanrı'dan daha büyük ya da yetkin bir varlık düşünmek mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın sadece zihinde değil, fakat gerçeklikte de varolması gerekir. Bu yüzden, Aziz Anselmus'a göre, Tanrı'nın bizzat tanımından, O'nun yokluğunun düşünülemeyeceği ve dolayısıyla Tanrı'nın zorunlulukla varolması gerektiği sonucu çıkar.

Aziz Anselmus Tanrı'nın varoluşunu sadece Tanrı kavramının bilgisinden hareketle kanıtlayabileceğini göstermeye çalışmıştı. Ona göre, "bir budalanın bile zihninde bir Tanrı ya da yetkin bir varlık kavramı bulunmaktaydı." Bu yüzden başka bir delil ya da argümana ihtiyaç yoktu. Kısacası, kavramın tanımı, "Tanrı'nın varolmadığı" önermesi mantıksal bir çelişkiye yol açacak şekildeydi.

Eleştirisi: Argümana başta Aquinalı Thomas olmak üzere, pek çok düşünür tarafından itiraz edilmiştir. Bununla birlikte, en ciddî itiraz, hiç kuşku yok ki Kant'ın itirazıdır. Buna göre, analitik önermelerle sentetik önermeler arasında bir ayrım

yapan Kant'a göre, analitik önerme "yüklemi konusunda içerilen", buna mukabil sentetik önerme "yüklemi konusunda içerilmeyen, konusuna yeni bir şey katan" bir önerme olmak durumundadır. Örneğin "cisim yer kaplar" önermesi, bir şeyin cisim olması onun zorunlulukla yer kaplaması demek olduğu için, analitik bir önermedir. Oysa "cisim hareketlidir" önermesi, hareketlilik özelliği ya da yüklemi, cismin anlamı ya da özünde zorunlu olarak bulunmadığı için, sentetik bir önermedir.

Kant bu ayrımı müteakip, ontolojik argümanın veya bu argümanın ikinci versiyonunu ortaya koyan Descartes'ın "Tanrı vardır" önermesini analitik bir yargı olarak aldığını öne sürer. Oysa, "varoluş" bir ide ya da tasarımın apaçık bir özelliği olmayıp, "Tanrı vardır" önermesinde varlık ya da varoluş Tanrı'nın özüne bir şey ekleyen bir yüklem ya da özellik değildir. Başka bir deyişle, Tanrı idesi ya da kavramı ile varoluş arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Kant'a göre, varoluş bir özellik olmayıp, bir şeyin varoluşuyla ilgili önermelerimiz, analitik değil, fakat sentetiktir. Söz gelimi, ben bir trilyonun varoluşunu düşünebilirim, ama bu bir trilyonun gerçekten varolduğu anlamına gelmez. Hayalî bir trilyon ile gerçek bir trilyon sayı bakımından aynı olsa da, bunlardan biri gerçekliğe karşılık gelirken, diğeri karşılık gelmez.

(iv) Ahlâk Argümanı

Söz konusu üç argüman, yani sırasıyla kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanlar teizmin üç büyük ve klâsik argümanı olarak geçer. Özellikle Tanrı'nın bilgi konusu yapılamayacağını, Tanrı'nın varlığını kabul etmenin, bir bilgi meselesinden ziyade bir inanç meselesi olduğunu öne süren ve dolayısıyla, ilk üç argümanı reddeden Kant gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan bir argüman türü daha vardır: Ahlâk argümanı.

Diğerleri gibi nesnel bir geçerlilik iddiasında olmayan ahlâk argümanı en yalın şekliyle, ahlâkın doğasının, yani ahlâk yasasının koşulsuz karakterinin ilâhî bir yasa koyucuyu gerektirdiğine işaret eder. O, yine aynı bağlamda, ahlâkın nesnel olmasının, ahlâklılığın nesnel karakterinin insan varlıklarıyla ilgili nesnel olgularla açıklanamayacağını, ahlâk yasasını koyan bir Tanrı olmadığı takdirde nesnel bir ahlâk yasasından söz edile-

meyeceğini gözler önüne serer. Demek ki, *Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama çabasında olan diğer Tanrı argümanları gibi iddialı olmayan ahlâk delili, Tanrı'nın varoluşunu ahlâk olgusundan, insanın ahlâkî deneyiminden ve dolayısıyla söz konusu deneyim ile ilgili verilerden yola çıkarak kanıtlamaya çalışır.* Buna göre, ahlâk argümanı insan varlığında görülen ahlâkî ve manevî gelişmenin, yalnızca Tanrı'nın varoluşu ışığında değerlendirilebileceğini, insanda görülen ahlâkî ilerlemenin ancak ve ancak bu gelişmenin gerisindeki itici güç ve önündeki yüksek amaç olarak Tanrı'nın varlığıyla açıklanabileceğini savunur.

Bu çerçeve içinde, ahlâk argümanının şu kabullerden biri ya da diğerine dayandığı söylenebilir: **(i)** Ahlâka, ahlâklılığa temel olan vicdan sadece Tanrı'nın sesi olarak açıklanabilir; **(ii)** ödev, doğruluk, dürüstlük, hakkaniyet gibi ahlâkî terimleri ancak Tanrı'nın irâdesiyle açıklayabiliriz. **(iii)** Ahlâklılık bağlayıcı gücünü Tanrı tarafından verilen ceza ve ödüllerden alır. **(iv)** Ahlâkî değer ve kişisel mutluluk arasında bir bağlantı olmasının aklın bir talebi olduğu dikkate alınırsa, ahlâkî faillerin Tanrı'nın varoluşunu kabul etmeleri makûl, rasyonel bir şeydir. Ahlâk kanıtını ilk kez olarak ortaya atan kişi olarak ünlü Alman filozofu Kant, işte bu kabullerden sonuncusunu temele almıştır.

Ateizm

Din felsefesinde Tanrı anlayışlarının, özellikle de klâsik teizmin karşısında, *Tanrı'nın varolmadığına inanan, Tanrı'nın yokluğunu öne süren ateizm bulunur.* Buna göre, teistin Tanrı'nın varoluşuna inanan bir kimse olduğu yerde, ateist Tanrı'nın varoluşuna inanmayan kimsedir.

Ateizm, aslında büyük ölçüde modern bir tavırdır. Bu tavrın doğuşunda ve gelişiminde dört etkenin söz konusu olduğu söylenebilir: **(1)** Gerçekliğin madde ve fizikî güçlerden meydana geldiğini, yaşamla bilincin çeşitli formlarının maddenin elementlerinin çeşitli organik formlar şeklindeki bileşiminin sonucu olduğunu öne süren *materyalizm*; **(2)** tüm düşüncelerimizin, yalnızca duyumlarımızın bir sonucu olduğunu, bundan dolayı duyumsal karşılığı olmayan sonsuz bir Tanrı fikrine hiç-

bir zaman sahip olamayacağımızı öne süren *duyumculuk*; **(3)** Tanrı'nın varoluşunu, doğada bir düzen bulunduğu gözleminden ve her düzenin bir düzen vericinin varlığını gerektirdiği öncülünden hareketle kanıtlayan teleolojik argümana öldürücü bir darbe indiren ve doğadaki düzenin, Tanrı'nın eseri değil de, doğadaki evrimin bir sonucu olduğunu savunan *evrimcilik* ve nihayet, **(4)** *modern felsefenin özneden hareket eden bakış* açısı, yani varoluşun hakikat ve değerini insanda bulan, insanın öznelliğini varlığın hakikatinin temeli yapan ve Mutlak imkânını ortadan kaldıran *hümanizm* ya da *içkinlik ilkesi.*

Genel bir tutum olarak ateizm, gerçekte pratik ve teorik ateizm olarak ikiye ayrılır. Bunlardan *teorik ateizm*, Tanrı'nın varoluşunun, Mutlak ya da Mutlak Varlık imkânını tümüyle dışlayan birtakım düşünce ya da mülahazalara dayanarak yadsınmasından meydana gelir. *Pratik ateizm* ise, kişinin yaşamını Tanrı konusunu hiç gündeme getirmeden sürdürmesinin ve davranışlarında yalnızca sonlu ve dünyevî değerleri temele almasının sonucu olan ateizmdir. Buna göre pratik ateizm, insanın eylemlerinde, Tanrı'yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı sanki hiç varolmuyormuş gibi yaşamasından oluşur.

Teorik ateizm, öte yandan kendi içinde pozitif ve negatif ateizm olarak ikiye ayrılır. Bunlardan pozitif ateizm Tanrı'nın yokluğu yönünde pozitif inanç; Tanrı'nın varolmadığını öne sürdükten sonra, bu inanç ya da iddiayı Tanrı'nın varolmadığını kanıtlama amacına matuf birtakım delillerle destekleme ya da temellendirme anlamına gelir. Negatif ateizm ise, Tanrı'nın yokluğuyla ilgili pozitif bir inançtan ziyade, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili inanç yoksunluğu, Tanrı'nın varlığına inançsızlık anlamına gelir. Teorik ateizmi bu şekilde ikiye ayırmanın en önemli avantajı, negatif ateizmin, "Tanrı yoktur" önermesi de *dahil olmak üzere, Tanrı'yla ilgili önermelerin bilişsel yönden* anlamsız olduğunu öne süren mantıkçı pozitivistlerin konumunu ayırt etmesinden kaynaklanır.

Bunlardan pozitif ateizm, demek ki sadece Tanrı'nın yokluğunu, O'nun varolmadığını öne sürmekle kalmaz, fakat tıpkı teist gibi bu iddiasını gerekçelendirmek veya desteklemek için birtakım deliller geliştirir. Bu argüman ya da delillere ise "*ateolojik deliller*" adı verilir. *Ateistler tarafından ortaya konan söz konusu deliller sınıflandığında, önce teleolojik argüman veya*

düzen ve amaç delilinin zıt benzeri olan argüman, yani kötülük probleminden yola çıkan delil gelir. Bu argüman Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu, Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğu ve kötülüğün varolduğu önermelerinin tutarsız bir üçlü meydana getirdiğini ifade edip, kötülüğün dünyadaki varoluşunun apaçık bir olgu olmasından Tanrı'nın varolmadığı veya en azından kâdir-i mutlak veya iyi olmadığı sonucunu çıkartır.

Ateolojik kanıtların ikinci kategorisi, ontolojik kanıtın karşıt benzerlerinden oluşur; yani bu kategoriye giren argümanlar Tanrı'nın varoluşunun dünyadaki apaçık bir olguyla bağdaşmaz olmasından ziyade, *Tanrı kavramının özü itibarıyla çelişik olduğunu öne sürerler.* Üçüncü kategorideki kanıtlar, ahlâk olgusunu ve *ahlâklılığın varoluşunu Tanrı'nın varoluşuyla temellendiren ahlâk argümanının zıt versiyonu olan ahlâkî gerekçeler kanıtı türünden argümanlardan meydana gelir.* Nietzsche ve Sartre tarafından öne sürülen bu delil ahlâklılığın varoluşunun Tanrı'nın var olmamasını gerektirdiğini öne sürer. Ateolojik delillerde son kategori, teistik argümanların, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili argümanların hiçbir şekilde tatmin edici olmamasından hareketle ateizmin doğru ve tutarlı tek tavır olduğunu ifade eder.

(i) Kötülük Problemi

Ateizmi temellendirmek için, çok eski zamanlardan beri muhtemelen en sık kullanılan iddia ya da argüman, kötülüğün dünyadaki gerçek varlığına gönderme yapan iddiadır. Gerçekten de, içinde yaşadığımız bu dünyada kötü olan bazı şeylerin ve kötülüklerin varolduğu herhâlde pek yadsınamaz. Binlerce yıldan beri yapılan politik veya dinî savaşlar, dünyanın çeşitli yörelerinin salt ekonomik ve politik nedenlerle işgali, hemen herkes için apaçık bir şeydir. Bu dünyada, insan varlıkları çeşitli nedenlerle başka insanlara kötülük etmekte, onlara işkence yapmakta, acı vermekte ve hatta yaşamlarını sona erdirmektedirler. Bu, bilinçli bir kötülüktür ve karşımıza ahlâkî bir problem olarak çıkar.

Bir de doğal felâketler dediğimiz ve yine kötü diye nitelediğimiz şeyler vardır: depremler, salgın hastalıklar ve açlık da, şöyle ya da böyle insanların yaşamlarına son verebilen ve bun

dan dolayı kötü diye nitelenen doğal oluşumlardır. Söz konusu doğal kötülükleri doğal nedenlerle açıklamaya kalkışsak bile, insanın bu kadar kötülük karşısında, nasıl olup da mutlak olarak iyi olan bir Tanrı'nın varoluşuna ciddî ciddî inanabileceği yanıt bekleyen bir soru olarak kalır.

Ateistler, işte bu durumu Tanrı'nın varolmadığının bir delili olarak görmüşlerdir. Zira, her şeyi bilen bir Tanrı, bu dünyada birtakım kötülüklerin varolduğunu da bilir; her şeye gücü yeten bir Tanrı, bu kötülüklerin ortaya çıkmasına engel olabilir ve mutlak olarak iyi olan bir Tanrı, bu kötülüklerin ortaya çıkmasını istemez. Buna göre, *her şeyi bilen, gücü her şeye yeten ve mutlak olarak iyi olan bir Tanrı'nın varoluşuyla bu dünyadaki kötülükler hiçbir şekilde bağdaştırılamaz*. Kötülüklerin varoluşu herkes için apaçık bir şey olduğundan, yapılması gereken tek şey Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmektir.

Nitekim, ünlü İngiliz filozofu David Hume, bu uyuşmazlığı şu şekilde, tam bir açıklıkla ifade etmiştir: **(a)** Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? Öyleyse, Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık değil de, güçsüz bir varlıktır. **(b)** Yoksa, Tanrı'nın bu kötülükleri engellemeye gücü yetiyor da, önlemek mi istemiyor? O hâlde, Tanrı, mutlak olarak iyi olan bir varlık değil de, kötü niyetli bir varlıktır. **(c)** Fakat, Tanrı hem güçlü ve hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde olan yetkin bir varlık ise, nasıl oluyor da bunca kötülük varolabiliyor?

Kötülük Problemiyle İlgili Çözümler: Aslında İlkçağ'dan beri bilinen, fakat nihaî formülasyonuna Hume'da kavuşan kötülük problemine teist düşünürlerden bir kısmı kötülüğün reel varlığını inkâr ederek, bir kısmı onu insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak, bir kısmı da onu Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Söz konusu alternatif düşünceler, başkaca çözüm denemeleriyle bir araya getirildiği zaman, kötülük problemiyle ilgili çözüm denemelerinin üç ana başlık altında toplanabileceği görülebilir.

Bunlardan birincisi, **(1)** *irâde özgürlüğü fikrini temele alan çözümdür*. Bu yaklaşıma göre, kötülük vardır, ama o hiçbir şekilde mutlak olmayıp, iyiliği ve insanın ahlâkî mücadelesini anlamlandırmak ya da temellendirmek için vardır. Tanrı'nın insan varlıklarına özgürlük verdiğini, yani insanlarda, onlara ne yapmaları gerektiğiyle ilgili olarak tercihte bulunma imkânı

veren bir irâde bulunduğunu söyleyen bu görüş, özgür irâde ve kötülük imkânının bulunduğu bir dünyanın, içinde sadece iyiliğin ve tek bir kötü eylemde dahi bulunmayan, kötülüğü bilmeyen robotların bulunduğu bir dünyaya tercih edilmesi gerektiğini savunur. Biz insan varlıkları özgür bir irâdeye sahip olmasaydık eğer, bizim makinelerden, robotlardan hiçbir farkımız olmayacaktı. Şu hâlde, bizim kötü olanı seçmemiz ve yapmamız, dünyada kötülüğün ortaya çıkışı, insanların özgür irâdeye sahip olmalarının zorunlu bir sonucudur. Aksi takdirde, özgür irâdeden söz edilemez, iyi ve kötüden, doğru ve yanlıştan, günâh ve sevaptan ve dolayısıyla nefs mücadelesinden söz etmek mümkün olmaz.

(2) *Kötülük problemine getirilen ikinci çözüm, azizlerin ve iyiliğin varoluşunu temele alır*. Söz konusu çözüme göre, bu dünyada kötülüğün varoluşu, daha yüksek ve olumlu ahlâkî değerlere yol açtığı için haklı kılınabilir. Kötülük, hiç kuşku yok ki, iyi bir şey değildir. Fakat, kötülük, iyiliğe katkı yapan bir şey olarak görülebilir. Buna göre, yoksulluk hiç varolmasa, insanların yoksullara yardım etme gibi ahlâkî bakımdan iyi olan eylemleri temelsiz kalır, hiçbir anlam ifade etmez. Birtakım fedakâr ve kahraman insanların, kendilerine âdeta boş vererek, yoksulların ve güçsüzlerin yardımına koşmaları ve böylelikle yüce ve yetkin insanlar hâline gelmeleri, ancak yoksulların ve güçsüzlerin varlığıyla anlam kazanır. Kötülerin ve kötülüklerin olmadığı yerde, iyilerin ve iyiliklerin varoluşu hiçbir anlam ifade etmez. Evet, dünyamızda savaşlar, işkence ve toplu kıyımlar vardır, ama kahramanlar ve azizler, ancak bunlardan dolayı ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, kötülüğün varoluşu, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayan bir argüman olmaktan çok, iyiliği temellendiren ve iyiliğe katkı yapan bir şey olarak anlaşılmalıdır.

Bu çözüme de, iki bakımdan itiraz edilmiştir. Her şeyden önce, çekilen ıstırapların derecesi ve kapsamının, aynen irâde özgürlüğüne dayalı çözüme yapılan itirazda olduğu gibi, azizlerin ve kahramanların ahlâkî bakımdan en yüksek derecede iyi olan eylemlerini hayata geçirebilmeleri için gerekli olandan çok daha fazla olduğu söylenir. Ve yine aynı çerçeve içinde, kötülüklerle dolu bir dünyanın daha az kötülüğün ve dolayısıyla da daha az sayıda aziz ve kahramanın varolduğu bir dünyaya tercih edilir olmasının hiçbir şekilde açık ve anlaşılır olmadığına işaret edilmiştir.

Sonuncu çözüm denemesi ise, **(3)** sanatsal analoji düşüncesine dayanır. Başka bir deyişle, söz konusu çözüm, dünya ile sanat eseri arasında bir analoji kurar. Nasıl ki, bir müzik eseri, uyumlu bir bütün oluşturmakla birlikte, arada, daha sonra uyumlu hâle getirilen uyumsuz notalar içerirse, nasıl ki güzel bir resmin kendi içinde gölgeler ve zaman zaman karanlık bölgeler bulunursa, aynı şekilde dünya da, içindeki birtakım kötülüklere rağmen, bir bütün olarak uyumlu, düzenli, güzel ve iyi bir dünyadır.

Bu dünyadaki kötülükler, dünyanın iyiliğine ve güzelliğine gölge düşürmez, tam tersine dünyanın bütünündeki iyiliğe ve güzelliğe katkı yapar. Alman filozofu Leibniz'in "dünyamızın mümkün dünyalar içindeki, en iyi ve en yetkin dünya olduğu" şeklindeki görüşü de, bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Bu dünyadaki kötülükler, onun mümkün dünyaların en iyisi, en yetkin dünya olmasına zarar vermez. Leibniz'e göre, Tanrı hiç kuşku yok ki başka dünyalar da yaratabilirdi. Böyle bir imkân, bununla birlikte, bu dünyanın "yaratılması mümkün dünyaların en iyisi olduğu" görüşünü savunmamıza engel olmaz. Eğer şu ya da bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi olduğu" görüşüyle çelişmiyorsa, hattâ böyle bir dünya için belli ölçüler içinde kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde "dünyada kötülük vardır" ve "dünya mutlak anlamda iyi bir yaratıcının idaresi altındadır" iddialarının bir arada olmasında mantıksal açıdan bir çelişki olamaz.

(ii) Ahlâkî Gerekçeler Argümanı

Ateizm içinde, Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmek amacıyla geliştirilmiş olan bir başka önemli argüman da Nietzsche ve Sartre gibi bazı ateist düşünürler tarafından öne sürülmüş olan "ahlâkî gerekçeler argümanı"dır. Söz konusu iki düşünür de, tıpkı ahlâkı temellendirmek için, ahlâkî bir hayata eşlik etmesi gereken mutluluğu temin edebilmek amacıyla Tanrı'nın varolması gerektiğini öne süren Kant'ın tavrını andırır bir biçimde, *ahlâkı ve insan özgürlüğünün varoluşunu mümkün kılabilmek için, Tanrı'nın var olmaması gerektiğini öne sürer.* Yani, bu iki filozofun esas kaygısı ahlâkî bir kaygı olup, her ikisi de

kitle toplumunun sorumluluktan kaçan sıradan insanların Tanrı olmadığı takdirde, sorumluluk alabileceklerini düşünür.

Söz konusu iki filozoftan Nietzsche, yaşadığı dönemin hâkim ahlâk anlayışının bir köle ahlâkı ekseninde oluşturulduğunu öne sürer. Söz konusu köle ahlâkı, özgürlükten ve sorumluluk almaktan kaçan, yaratıcılıktan uzak, kendi başlarına ve kendi belirlemeleriyle varolamayan, ancak sürü içinde ve kendisinden korkulana duyulan hınçla varolabilen vasatî bireylerin ahlâk sistemidir. Bu ahlâk sisteminin yol açtığı değer bunalımı ve krizin kökenlerini Hristiyanların Grekler üzerinde kazandığı hâkimiyette bulan Nietzsche, yeni bir ahlâka, bir yaratıcılık ya da efendi ahlâkına yol açabilmek için, tutulabilecek yegâne yolun mevcut ahlâk sisteminin Tanrı'yla olan bağını koparmak olduğunu düşünür.

O, işte bu stratejiye uygun olarak, öncelikle jeneolojik bir soruşturma gerçekleştirir; ve bu çerçeve içinde, iyinin en erken dönemlerdeki kullanımının "soylu, kudretli, yüksek mevkili ve yüksek fikirli" kavramlarına işaret ettiğini söyler. Söz konusu aristokratik değer sisteminde; iyi, alçak, kıt fikirli ve avamî her şeyle tam bir karşıtlık içerisindedir; bu nedenle Hristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Hristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlâkına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır. O, insanlık tarihinin son iki bin yıllık döneminde güçsüzlerin anlayışının hınç duygusuyla ahlâka egemen olduğunu, güçsüz ruhların zafer kazandığını söyler. Avrupa uygarlığı için bir felaket meydana getiren bu durumu tersine çevirebilmek için, Nietzsche Avrupa'da Tanrı'nın öldüğünü ve Tanrı inancına dayanan klâsik Hıristiyan ahlâkının çöktüğünü iddia eder.

O, bu durumun çok endişe verici bir durum olduğunun farkındadır. Nitekim, Tanrı inancının çöküşüyle ilgili olarak, "Dünyanın bir daha sahip olamayacağı en kutsal ve en güçlü varlık, hançerlerimizin altında kana boyandı. Bu, insanın kaldıramayacağı kadar büyük bir olaydır" demiştir. Fakat, bu durum ona göre, zorunludur, çünkü insanın gücünün bir değeri olacaksa, insan için bir özgürlük ve ahlâklılıktan söz edilebilecekse, sonsuz güce sahip olan bir varlığın varolmaması gerekir. Zira, sonsuz olanla sınırlı olan, en yetkin olanla yetkin olmayan, tamla eksik olan bir ve aynı dünyada barınamaz. Barınırsa eğer, eksik ve sınırlı olan köleleşir, yetkin olan ve sınırsız bir kudreti olana

teslim olur, özünü ve ahlâkını yaratamadığı gibi, bu dünyayı olumsuzlayıp, bu dünyadan öç alır. Bu yüzden, insanın kendisini özgürce yaratabilmesi için, Tanrı'dan vazgeçilmesi gerekir.

Aynı tezi Sartre da savunur. Kısır ve sıkıcı bilumum rasyonalizmlerin insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu düşüncesine dayandığını söyleyen Sartre, onların yüzyılın sürünün sorumluluktan kaçan insanının ortaya çıkışında önemli katkıları olduğu kanaatindedir. Bu durumu değiştirmek, insana özgürlüğünü ve dolayısıyla sorumluluğunu anımsatabilmek için, Sartre da Tanrı'nın olmaması gerektiğini öne sürer. Çünkü Tanrı, yani bir yaratıcı var ise eğer, insanın özü de var demektir ve bu öz varoluştan önce gelir. Başka bir deyişle, Tanrı varsa, özgürlük yok demektir ve bu, insanın kendi özünü oluşturma olanak ve gücünden yoksun olduğu anlamına gelir. Bu imkân ve gücün varolabilmesi için, Sartre'a göre, Tanrı'nın varolmaması gerekir.

Tanrı'nın varlığına inanmayan Sartre, bu yüzden "kendisi için varlık" adını verdiği insanın önceden belirlenmiş bir özü olmadığını; dolayısıyla, insanın Tanrı tarafından bir plana göre yaratılmadığını söyler. Demek ki; insanda, varoluş özden önce gelir; yani, bir insan varlığının önceden belirlenmiş özü yoktur. İnsan, "her ne ise, o değildir" ve "her ne değilse, odur." İnsan, öyleyse, özünü kendisi yaratacaktır. O, kendisini yaratmak bakımından tamamen özgürdür, hattâ özgürlüğe mahkûmdur. Sartre'a göre, insan nasıl olmak istiyorsa, öyle olacak ve sadece kendisi için değil, fakat bütün insanlık için seçecektir.

Agnostisizm

Agnostisizm, teizm ile ateizm arasındaki tam orta noktayı tanımlar; gerçekten de teistin Tanrı'ya inanan, ateistin ise Tanrı'ya inanmayan kimseyi gösterdiği veya tanımladığı yerde, agnostik Tanrı'nın varlığına ne inanan ne de inanmayan kişidir. Bu açıdan bakıldığında *agnostisizm, insan aklının gerek "Tanrı'nın varolduğu", gerekse "Tanrı'nın varolmadığı" inancını temellendirmek için gerekli delilleri veya rasyonel temelleri sağlamak açısından yetersiz olduğunu savunan görüştür*. Modern zaman-

larda bir felsefî konum olarak agnostisizmi temellendiren şeyin, esas Hume ve Kant'ın felsefeleri olduğu söylenebilir.

Gerçekten de agnostisizme vücut veya en azından destek veren en önemli şey, Hume ve Kant'ın filozoflarla ilahiyatçıların dinî bilgi iddialarını, vahiy yerine, doğal verilere dayandırma teşebbüslerine yönelttikleri yoğun ve sert eleştiriler olmuştur. Zira onlar, bilgimizin duyuların sağladığı malûmat veya sadece deneyim sınırları içinde geçerli olan akıl yürütmeyle sınırlanması nedeniyle insanların dinî bilgiye ulaşmalarının hiçbir yolunun bulunmadığını açıklıkla göstermişlerdi.

On dokuzuncu yüzyılın Herbert Spencer, Thomas Huxley ve John Stuart Mill gibi ünlü agnostikleri işte buradan çıktılar. Bu düşünürlerden din ve dinî bilgi konusunda en ılımlısı, hiç kuşku yok ki Mill'di. Fakat o bile, doğal dünyanın varoluşundan değilse bile, düzeninden sorumlu olan bir ilâhî gerçekliğe sağlanacak rasyonel destek için muhtemel bir potansiyel olarak sadece "düzen ve amaç argümanına" dayanılabileceğini söylüyordu. Fakat Mill bir yandan da Darwin'in doğal dünyadaki düzeni açıklamada kullandığı, yaşama savaşı ve doğal ayıklanmayı içeren alternatif açıklamasına dikkat çekti. Darwin'in kuramını meşru, ama kanıtlanmamış bir hipotez olarak gören Mill, hayvanî dünyadaki aşikâr plân ve amaçlılığın, doğal dünyanın varoluşundan değilse bile, düzeninden sorumlu akıllı bir varlığın olduğu görüşüne belli bir ihtimaliyet kazandırdığı kanaatindeydi. Yine de bu ihtimaliyet derecesi, ona göre, ilâhî bir güce beslenecek inanç için yeterli bir dayanak teşkil etmekten uzaktı; bu yüzden, doğaüstü olanla ilgili olarak benimsenecek en rasyonel tutumun, inanç ve inançsızlıktan bağımsız olarak, agnostik bir tutum olduğu sonucuna vardı.

Fideizm

Kuramsal açıdan agnostisizm, hiç kuşku yok ki anlaşılır ve hatta rasyonel bir tutum ya da yaklaşımı temsil etmekle birlikte, pek çok düşünür ve araştırmacı agnostik olma veya yaşamanın pratikte neredeyse imkânsız olduğunu öne sürmüştür. Bu yüzden, pratikte agnostisizmi tamamlayan tavrın fideizm olduğu söylenir. Nitekim, dinî hakikate erişmenin tek yolu olarak imanı

gören; bir bilgi kaynağı olarak imanın, akıl ya da bilimden üstün olduğunu iddia ederken, aklın ve bilimin değerini yadsıyan, yadsımadığı zaman da onun imana tâbi olması ve inancı desteklemesi gerektiğini savunan öğreti olarak fideizm terimi felsefe literatürüne on dokuzuncu yüzyılın ortalarında girmiştir.

Esas itibarıyla bir on dokuzuncu yüzyıl hareketi olarak fideizm hakikî dine yüklü bir değer, Tanrı'nın varoluşu inancına büyük bir önem verir. O, dinin özünün, temel öğretisinin felsefî ve rasyonel ölçütlerle yargılandığında pek anlamlı olmadığı düşüncesinden ve zaman zaman "saçma olduğu için, inanıyorum" tezinden hareketle, dinî hakikatlerin akla dayanan doğrulara karşıt olduğunu, bu doğrulara rasyonel faaliyetlerle ulaşılamayacağını savunur. Bu aslında, fideizmin, dinî hakikatlerin bilgisine ancak iman ya da daha çok mistik bir tecrübeyle erişilebileceğini savunan aşırı versiyonunu temsil eder. Bu türden aşırı fideizm, bazen kuşkucu argümanlardan da yararlanarak, aklın kesin hiçbir doğruya erişemeyeceğini belirtir; Kierkegaard'da olduğu gibi, gerçekte saçma ya da akla aykırı olan öğretilerin inanç yoluyla kabul edilmesini ister.

Fideizmin nispeten daha ölçülü bir versiyonu ise, kesinliğin akla değil de, tamamen imana dayandığını savunmak yerine, belli dinî doğruların ifadesi ve kabulü açısından, inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve ampirik araştırmanın büsbütün değersiz olmayıp, söz konusu dinî hakikatlerin anlaşılması ve açıklanmasında belli bir rol oynadığını öne sürer. Fideizmin örneğin Blaise Pascal'da rastladığımız bu ılımlı versiyonu, dine ve dinî hakikate, insan hayatının en temel belirleyicisi olmak anlamında yine yüksek bir değer yükler, fakat imanla aklı karşı karşıya getirmekten sakınır ve bazı durumlarda akla, ya imana işaret etme ya da inanç yoluyla kabul edilmek durumunda olanı aydınlatma görevi yükler.

Pascal gerçekten de, *Düşünceler* adlı meşhur eserinde, öncelikle Tanrı'nın varolmaması durumunda insanın nasıl acınası bir sefalet ve bedbahtlık durumu içine düşeceğini, insanın gündelik hayatının anlamsızlığını, insanın dünyayı ve dünyadaki durumunu doğal yollarla anlama çabalarının beyhûdeliğini anlatır. Sonra da insanın Tanrı'nın bilgisine erişme ihtiyacı ve sonuçsuz arzusunu gündeme getirip, insanları "beşerî durumun" bilincine varmaya zorlar. Pascal'a göre, insanoğlu gerçekte ne olup bittiğini akıl yoluyla veya yardımıyla anlayabilmeye

muktedir değildir. Ama, nasıl yaşayacağını, ne yapmak ve neye inanmak gerektiğini bilebilmek için, fiilen ne olup bittiğini anlamaya ihtiyaç duyar. İçinde bulundukları durum bu olmakla birlikte, insanların çoğu bu gerçekle yüzleşmekten kaçınmakta ve hayatlarını boşa geçirmektedirler. Tanrı olmadığında, insan hayatının baştan sona ve bütünüyle boş ve anlamsız olduğunu görmekten kaçınan insanlar, Pascal'a göre, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgi yolunda aşılmaz engeller bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmektedirler. Bu gerçekle, kısa hayatlarını harcamamak, boşa geçirmemek adına yüzleşmek zorunda olan insanların, Pascal tüm enerjilerini şu soruya bir yanıt bulmak için harcamaları gerektiğini öne sürer: "Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili bilgiye ulaşmak mümkün müdür?"

O, burada kritik noktanın veya en önemli hususun bu sorunun öneminin farkına varılması olduğunu düşünür. Çünkü, söz konusu sorunun öneminin bilincine varıldığı zaman, insanların bilimsel ve rasyonel bilginin bir Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa eğer nasıl bir varlık olabileceği konusunda bir karara varmak için, insana hiçbir yararı olamayacağını da hemen ve kolaylıkla göreceklerini söyler. Ona göre, "bir Tanrı'nın olup olmadığı" sorusu, insanın ancak mahvolmak pahasına atlayabileceği bir sorudur. Fakat bu soruyu yanıtlamanın da mümkün bir yolu yoktur. Pascal işte böylesi bir durumda insanın yapabileceği yegâne şeyin, kendisine inanç açısından açık olan alternatifleri araştırmak ve Tanrı'nın varolduğuna inanmanın makûl ve arzulanır olup olmadığını belirlemeye çalışmak olduğunu ifade eder.

Gerçekten de Pascal burada, açık ve kesin delillerin yokluğunda dahi inanmanın, epistemolojik bir anlam içinde olmasa bile, basiretli davranma anlamında rasyonel olduğunu söyleyerek meşhur "kumarbaz argümanı"nı öne sürer. Pascal burada büyük ölçüde kuşkucu bir bakış açısından hareket eder; öte yandan, o üçüncünün olanaksızlığı ilkesine dayanarak, yani Tanrı'nın ya varolduğunu ya da varolmadığını kabul ederek, bu konuda salt akıl temeli üzerinde bir karara varamayacağımızı ileri sürer. Ona göre, Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak öne sürülen deliller kadar, Tanrı'nın yokluğuyla ilgili argümanlar da kesin sonuçlu olmaktan uzaktır. "Akıl hiçbir şeyi belirleyemez, nihaî hiçbir konuda karar veremez" diyen Pascal'a göre, bu durumda benimsenecek en rasyonel ve sağlam tavrın agnostik

bir tavır olduğu düşünülebilirdi. Fakat Pascal açısından böyle bir şey mümkün değildir. Zira inanmayı seçmemek inanmamayı seçmekle eşanlamlıdır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ile ilgili olarak bir karara varmaktan veya seçimde bulunmaktan kaçınmak, böylesi önemli bir seçim karşısında kayıtsız kalmak inanmamayı seçmemek anlamına gelir.

Pascal'ın argümanında, kumarbaz Tanrı'nın varoluşuyla ilgili olarak iki alternatif olduğunu kabul eder: Tanrı ya vardır ya da yoktur. Bu alternatifler karşısında insana açık olan iki yol bulunmaktadır: Tanrı'nın ya varolduğuna ya da varolmadığına inanırız. Bu durumda dört ihtimal söz konusu olur. **(1)** Tanrı'nın varolduğuna inanır ve kazanırsak (yani, Tanrı gerçekten de var ise eğer), insan başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir ödül elde eder. Bu ödül ise, ebedî hayattır. **(2)** Tanrı'nın varolduğuna inanır, fakat Tanrı'nın varolmadığı ortaya çıkarsa, bu takdirde kaybetmişiz demektir; bununla birlikte, kaybımız, ebedî hayat ödülüyle kıyaslandığında, çok büyük olmaz. Kaybımız, birtakım dünyevî hazlardan uzak kalmakla, bazı değerli saatleri ibadet için geçirmekle sınırlı kalır.

(3) Tanrı'nın varolmadığına inanmış ve kazanmışsak (yani, Tanrı'nın gerçekten de varolmadığı ortaya çıkmışsa), bu takdirde, yaşantımızı bir yanılsama olmadan sürdüreceğiz demektir. **(4)** Tanrı'nın varolmadığına karar vermiş ve kaybetmişsek (yani, Tanrı'nın gerçekte varolduğu ortaya çıkarsa), ebedî hayat ödülünü kaybettiğimiz gibi, belki Tanrı tarafından cezalandırılma tehlikesiyle de karşı karşıya kalırız.

	Tanrı vardır	**Tanrı yoktur**
İnanma	Sınırsız Kazanç	Sonlu Kayıp/Sonlu Kazanç
İnanmama	Sonsuz Kayıp	Sonlu Kazanç

Aslında Pascal dört ihtimali ikiye indirme eğilimi sergiler. Buna göre, varolmuyorsa eğer, Tanrı'nın varolması ya da varolmaması ihtimaline karar vermiş veya oynamış olmamız pek büyük bir farklılık yaratmaz. Fakat Tanrı varsa eğer, O'nun varoluşuna mı yoksa yokluğuna mı oynadığımız çok büyük bir önem kazanır. Pascal, buradan hareketle makûl ya da basiretli bir kumarbazın, bütün ihtimalleri hesaba katarak tek bir ihti-

male oynamanın seçilecek en rasyonel davranış tarzı olduğunu kolaylıkla göreceği sonucuna varır.

Pascal'ın Tanrı'nın varolduğunu kanıtlamayı amaçlayan bir delil ya da argüman olarak değil de, kesin ya da sağlam delillerin yokluğunda dinî hipoteze bağlanmanın çok daha akıllıca olduğunu göstermenin bir yolu olarak tasarlanmış bu argümanına insanın inanmaya karar veremeyeceği, inanmanın rasyonel bir temel üzerine oturtulamayacağı, bu argümanın, insanın en içtenlikli olması gereken bir konuda, onu samimiyetsiz ve yalnızca kendi çıkarını gözeten bir varlık hâline getirdiği söylenerek itiraz edilmiştir.



Bibliyografya

H. B. Acton, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 435-51.

H. B. Acton, "İdealism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 552-62.

K. Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Say Yayınları, 3. baskı, 2007.

B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1979.

H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense,* Yale University Press, New Haven, 1983.

W. P. Alston, "Problems of Philosophy of Religion", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 285- 289.

W. P. Alston, *Perceiving God,* Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991.

L. Althusser, "Letter on Art", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*(trans. by B. Brewster), London, New Left Boks, 1971.

T. Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar,* 2. baskı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2004.

T. Altuğ, "Estetik'in Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 705-733.

J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford, Clarendon Press, 1988.

K. Ansell-Pearson(ed.), *Nietzsche and Modern German Thought,* London, Routledge, 1991, ss. 119-142.

Aquinas, *Selected Philosophical Writings*(ed. T. McDermott), Oxford, Oxford University Press, 1998.

Aristoteles, *Organon* (çev. H. R. Atademir),İstanbul, MEB yayınları, 2. baskı, 1967.

Aristoteles, *Politika*(çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*(çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1988.

Aristoteles, *Poetika*(çev. İ. Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979.

L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşüncenin Tarihi*(çev. A. K. Bayram), Ankara, Adres Yayınları, 2004.

R. L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1988

A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 8. baskı, 2005.

H. Aslan, "Bilimin Birliği Tezi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 528-530.

W. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, Prometheus Books, New York, 1997.

R. Audi, *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York, 2002.

R. Audi, "Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 7, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 325-37.

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, 2nd edition, 1946.

A. J. Ayer, *Philosophical Essayse*, New York, 1954.

A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*(çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

M. Baç, "Bağdaşımcılık", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 46-50.

S. Bağçe, "Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 536-541.

R. Bahro, *From Red to Green*, London, Verso.

B. Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*(çev. H. Arslan), Ankara, Vadi Yayınları, 1990.

Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, New York, Holmes and Meier, 1976.

L. Bayraktar - D. Kurtoğlu Taşdelen, "Henri Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, s. 302-311.

T. Beauchamp, "Applied Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 235-40.

M. C. Beardsley, "History of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 18-35.

M. Belge, *Marksist Estetik*, İstanbul, BFS Yayınları, 1987.

C. Bell, *Art*, London, Chatto and Windus, 1914.

J. Bender, "Expression in Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 302-307.

J. W. Bender, "Coherentism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 313-15.

T. Bennett, *Formalism and Marxism*, New York, Methuen, 1979.

J. Berg, "How Could Ethics Depend on Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.

G. Berkeley, *Hylas ile Philolaos Arasında Üç Konuşma* (çev. S. Sel), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, 1966.

G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (çev. H. Turan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlâk Düşüncesine Giriş*(çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
L. J. Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, Philosophical Library, New York, 1961.
M. Black, "Induction", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 635-650.
S. Blackburn, "Metaphysics", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1998, ss. 64-89.
L. Bonjour, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
L. Bonjour, "Coherence Theory of Knowledge and Justification", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
L. Bonjour, "Internalism and Externalism", *The Oxford Handbook of Epistemology* (ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 234-69.
C. B. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, Kegan Paul, 1934.
M. Budd, "Aesthetics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
N. Bunnin - E. P. Tsui-James(eds), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1988.
M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Oxford, University of California Press, 1983.
K. Campbell, *Contemporary Metaphysics: An Introduction*, Encino, CA,, Dickinson, 1976.
R. L. Caneva, "Thomas Kuhn", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 157-160.
N. Carroll, "Formalism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, ss. 87-96.
N. Carrol, *Philosophy of Art; A Contemporary Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
N. Carrol, *Beyond Aesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
N. Carroll, "Definitions of Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 296-302.
T. L. Carson, "Metaethics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, s.s 155-65.
N. Cartwright, "Causation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*(çev. D. Özlem), 2. baskı, İstanbul, 1997.
P. Caws, *Sartre*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
E. Cengiz, "Ahlâk Epistemolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 101-105.
A. Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", *Felsefe Dünyası*,, 20(1996), ss. 59-72.

A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.
A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Yayınları, Bursa, 2002.
A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 6. baskı, İstanbul, 2006.
A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006.
A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007.
A. Cevizci, *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2007.
A. Chalmers, *Bilim Dedikleri* (çev. H. Arslan), Ankara, Vadi yayınları, 1997.
R. M. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*, London, 1962.
J. Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2002.
C. Cohen, "Democracy [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 12 MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 703-706.
T. Cohen, "Aesthetic Judgement", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 35-37.
T. Cohen, "Formalism in Art", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 307-10.
M. Cole, "Socialism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 86-90.
E. Conee - R. Feldman, "Epistemology", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 270-77.
D. E. Cooper, "Çağdaş Kıta Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 3, Ankara, Ebabil yayınları, 2005.
F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden Bir Yorumla Birlikte Theaetetos ve Sofist'in Çevirisi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.
J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
B. Cömert, *Croce'nin Estetiği*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1979.
E. Craig, "Metaphysics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
R. Cdeath, "The Verifiability Principle [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 668-670.
R. Crisp, "Virtue Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
Ö. Çaha, "Feminizm", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, ss. 559-88.
H. Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Ankara, Lotus yayınları, 2003, ss. 35-69.
A. Çıvgın-Bolat - Ü. Öztürk, "Etiğin Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 771-845.
J. Dancy, "Problems of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 247.

J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

J. Dancy, "Edmund Gettier", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 312.

A. Danto, "The Pierre Menard Phenomenon", *Theoria*, 39(1973), ss. 1-17.

S. Davies, *Definitions of Art*, Ithaca, Cornel University Press, 1991.

B. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2007.

Ö. Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara, Vadi yayınları, 1997.

A. Demirhan, *Modernlik*, İstanbul, Ağaç Yayınları, 1992.

A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Metis Yayınları, 1984.

R. Descartes, *Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), MEB Yay., İstanbul, 2. baskı, 1962.

G. Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003.

J. Donovan, *Feminist Teori*(çev. A. Bora - M. A. Gevrek - F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

D. Drake - vd., *Essays in Critical Realism*, London, 1920

A. Durusoy, "İbn Sinâ", *İslâm Ansiklopedisi*, 20. cilt, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 322-31.

B. Dziemidok, "Aesthetics", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought*(ed. by E. Gellner - R. Nisbet - A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, ss. 4-8.

R. Eccleshall, "Liberalism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 17-46.

R. Eccleshall, "Conservatism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 47-72.

A. Edgar, "Aesthetics", *Key Concepts in Cultural Theory*(ed. by A. Edgar - P. Sedgwick), Routledge, London, 1999, ss. 13-16.

M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. A. Berktaş), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.

J. Ellias, "Friedrich Schiller", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 312-14.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*(çev. H. Örs), İstanbul, 1962.

J. Epstein - G. Kennedy, *The Process of Philosophy*, New York, 1967.

A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

M. Fakhri, "Ethics in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Fârâbî, *İdeal Devlet (El-Medînetü'y Fâzıla)* (çev. A. Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

P. Feyerabend, *Yönteme Hayır*(çev. A. İnam), Ara Yayıncılık, Ankara, 1989.

P. Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*(çev. A. Kardam), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

A. Flew, "Thomas Hobbes", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), New York, 1964.

A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1976.

M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Orther Writings 1972-77*(trans. by G. Gordon), New York, Pantheon, 1980.

P. Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, Eaglewood Cliffs, NJ, Printice-Hall, 1957.

M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

M. Friedman, "Logical Positivism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

R. Fumerton, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of Epistemology*(ed. P. K. Moser), Oxford University Press, New York, 2002, ss. 204-233.

R. Fumerton, "Foundationalist Theories of Epıstemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./archives/ win 2003/entries/

R. Fumerton, "Phenomenalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1: 0, London, Routledge, 2001.

R. Fumerton, "Classical Foundationalism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 275-79.

S. Gardner, "Aesthetics", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 2. edit. 1988, ss. 229-256.

R. Garner, "Noncognitivism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 6, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 632/35.

B. Gaut - D. M. Lopes(eds), *The Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London, 2000.

V. Geoghegan, "Socialism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 73-96.

E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(1963), ss. 121-23.

E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*(çev. M. Aydın), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

E. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe* (çev. A. Meral), İstanbul, Kabalcı yayınları, 2007.

E. Goldman, "Anarchism: What it Really Stands For", *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*(ed. by N. S. Love), Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998, ss. 359-69.

M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1967.

G. Graham, *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics*, Routledge, London, 2000.

G. Graham, "Expressivism", *The Routledge Companion to Aesthetics* (ed. by B. Gaut - D. M. Lopes), Routledge, London, 2000, ss. 119-130.

A. C. Grayling, "Epistemology", *The Blackwell Companion to Philosophy*(ed. by N. Bunnin – E. B. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1996, ss. 38-63.

J. Greco, "Internalism versus Externalism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 4, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 716-19.

R. Grossman, *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol VI, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

P. Guyer, "History of Aesthetics [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 63-72.

C. Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

J. A. Hall, *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*, Chapell Hill NC, 1988.

S. Halliwell, "Katharsis", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 44-45.

S. Halliwell, "Mimesis", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 252-53.

D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

D. W. Hamlyn, "History of Epistemology", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 242-45.

O. Hanfling, "Logical Positivism", *Routledge History of Philosophy*, vol. 9. *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*(ed. by S. G. Shankar), Routledge, London, 1996, ss. 193-213.

R. M. Hare, "Universal Prescriptivism", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 4541-463.

H. S. Harris, "Benedetto Croce", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 263-67.

G. W. F. Hegel, *Introductory Lectures on Aesthetics*(trans. sy B. Bosanquet), Harmondsworth, Penguin, 1993.

M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Y. Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1991.

M. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım* (çev. N. Aça), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea yayınları, 2005.

J. Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1989.

R. J. Hirst, "Realism", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 76-83.

T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, 1995.
N. Holmstrom, "Feminist Social and Political Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 598-602.
S. M. Honer - T. G. Hunt - D. L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*(çev. H. Ünder), Ankara, İmge Kitabevi, 2. baskı, 2003.
J. Hospers, "Problems of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 1, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 35-56.
T. Honderich(ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.
R. Hudelson, *Modern Political Philosophy*, M. E. Sharpe publ., New York, 1999.
D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*(çev. O. Aruoba), Ankara, TFK yayınları, 1976.
D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1997.
G. Irzık, "Bilim", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 2, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 410-415.
G. Irzık, "Eş -Ölçülemezlik", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 760-765.
C. Janaway, "Nietzsche, The Self and Schopenhauer", *Nietzsche and Modern German Thought* (ed. by. K. Ansell-Pearson), London, Routledge, 1991, ss. 119-142.
W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, *Ortaçağ Düşüncesi*(çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma yayınları, 2006.
M. D. Jordan. "History of the Philosophy of Religion", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 759-63.
M. Jubien *Contemporary Metaphysics*, Malden, MA, Blackwell, 1997.
M. C. Kamözüt, "Doğallaştırılmış Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, ss. 655-58.
I. Kant, *Critique of Pure Reason*(trans. by N. K. Smith), London, Macmillan, 1964.
I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı), Ankara, TFK Yayınları, 1980.
I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), Ankara, TFK Yayınları, 1982.
I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1993
I. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea yayınları, 2006.
R. Kearney(ed.), "The Philosophies of Existence I: Heidegger", *Routledge History of Philosophy*, vol. 8. *Twentieth Century Continental Philosophy*, Routledge, London, 1994.
J. Kekes, "Conservatism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 2, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 464-71.
A. Keny, *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

A. Kenny(ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.
M. Kenny, "Environmentalism", *Political Ideologies: An Introduction* (ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie - R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 151-80.
F. N. Kerlinger, *Liberalism and Conservatism*, Lawrence Erlbaum Ass., Hillsdale, NJ, 1984.
İ. Keser, "Anarşizm", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 1, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 369-378.
R. Kılıç, "Din Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 4, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 450-454.
J. Kim - E. Sosa(eds.), *A Companion to Metaphysics*, Malden, MA, Blackwell, 1995.
G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.
M. Kneale - W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1988.
L. Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, Doubleday and Company, New York, 1968.
H. Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology", *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 1999, ss. 158-169.
S. Körner, *Fundamental Questions of Philosophy*, The Harvester Press, Sussex, 1979.
T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*(çev. N. Kuyaş), İstanbul, Alan Yayıncılık, 4. baskı, 1995.
Z. Kurdoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa, Asa Kitabevi, 2. baskı, 1999.
D. Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 627-631.
W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-96.
J. L. Kvanvig, "The Value of Knowledge and Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 102-108.
A. R. Lacey, "Henri Bergson", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
J. Ladyman, *Understanding the Philosophy of Science*, Florence, Routledge, 2001.
I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*(ed. I. Lakatos - A. Musgrave)(çev. H. Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1992, ss. 111-242.
B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, London, Routledge, 1998.
J. Lechte, *Elli Çağdaş Düşünür*(çev. B. Yıldırım), İstanbul, Açılım Kitap, 2006.
K. Lehrer, *Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
D. Lecourt, *Bilim Felsefesi* (çev. I. Ergüden), Ankara, Dost yayınları, 2006.
G. W. Leibniz, *Monadoloji*(çev. O. Ürek), Biblos yayınları, Bursa, 2003.

B. Lewis, "Postmodernizm ve Roman", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 143-56.

A. de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*(çev. A. Meral), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

A. G. Little - C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 1st vol., Russell and Russell, New York, 1925.

A. G. Little - C. E. G. Vaughan, *Studies in the History of Philosophy before and after Rousseau*, 2nd vol., Russell and Russell, New York, 1960.

M: Loux - D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

N. S. Love, *Dogmas and Dreams: A Reader in Modern Political Ideologies*, Chatham House Publishers, Chatham NJ., 1998.

E. J. Lowe, *Kinds of Being*, Oxford, Oxford Univerisity Press, 1989.

E. J. Lowe, "Opposition to Metaphysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 559.

S. Lukes, *Bireycilik*(çev. İ. Serin), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 2. baskı, 2006.

Lukretius, *Evrenin Yapısı* (çev. Tomris Uyar - Turgut Uyar), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974.

C. Macam, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger. Sartre, Merleau-Ponty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993.

E. Mach, *The Analysis of Sensations*, Chicago, Open Court, 1914..

A. MacIntyre, "Pantheism", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, s. 31-35.

A. MacIntyre, "Pantheism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 7, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 94-99.

A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*(çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

B. Magee, *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

B. Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi*(çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 2001.

J. G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, University Pres of America Inc., New York, 1995.

H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.

S. Mendus, "Feminist Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

M. Midgley, "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 3-13.

J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans, 1895.

J. N. Mohanty, *Reason and Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge Press, New York and London, 2000.
G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, 1959
G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
P. K. Moser(ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, New York, 2002.
E. C. Mossner, "Deism", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 326-36.
G. W. Most, "Katharsis", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
S. Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*(çev. K. Öktem), İstanbul, Sarmal yayınları, 1998.
C. Murray(ed.), *Key Writers on Art*, Routledge, London, 2003.
A. Nanji, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 106-120.
F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*(çev. A. İnam), Ankara, 3. baskı, 1997.
F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*(çev. A. İnam), Ankara, 2. baskı, 1998.
M. Nomad, "The Evolution of Anarchism and Syndicalism: A Critical Review", *A Survey of 20th Century Political Ideas*, New York, 1948 ss. 328-342.
G. Oddie, "Nature of Metaphysics", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 169-83.
Ü. Oskay, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Ankara, Dost Yayınları, 1982.
G. Ostergaard, "Anarchism", *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Thought*(ed. by E. Gellner – R. Nisbet – A. Touraine), Oxford, Blackwell Publishers, 1993, ss. 13-15.
T. Önder, "Yeşil Siyaset", *Siyaset*(ed. M. Türköne), Lotus Yayınları, Ankara, 2003, ss. 591-628.
D. Özlem, *Etik - Ahlâk Felsefesi*, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2004.
F. M. Öztürk, "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, s.?
D. Papineau, "Problems of the Philosophy of Science", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 809-12.
D. Papineau, "Philosophy of Science", *The Blackwell Company of Philosophy*(eds., N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Blackwell publishers, Oxford. 1996, ss. 290-324.
G. Pappas, "Internalist vs Externalist of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.
J. Passmore, "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 215-221.
J. Passmore, "Logical Positivism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 5, New York, MacMillan Comp., 1967, ss. 52-57.

G. Pence, "Virtue Theoy", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 249-58.

D. Z. Philipps, *Faith and Philosophical Enquiry*, New York, Shocken, 1979.

A. Pieper, *Etiğe Giriş*(çev. V. Atayman - G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

R. Plant, "The Nature of Political Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Platon, *Phaedrus*(trans. By R. Hackforth), in *The Collected Dialogues of Plato*(ed. By E. Hamilton - H. Cairns), New York, Princeton University Press, 5th edition, 1969, ss. 475-525.

Plato, *The Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, 5th ed., 1969.

Platon, *Phaidon* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Platon, *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul 1980.

Platon, *Mektuplar* (çev. İ. Şahinbaş), Ankara, MEB, 1962.

R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*(çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

R. Popkin, "History of Skepticism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 47-61.

K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959.

K. R. Popper, *Bilimsel Keşfin Mantığı*(çev. İ. Aka - İ. Turan), İstanbul, YKY, 1998.

J. Preston, "Paul Feyerabend", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta) http://plato.stanford.edu./ archives/ win 2003/entries/.

A. N. Prior, "Coherence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 539-50.

W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, ss. 69-90.

P. L. Quinn, "Arguments for and Against Theism", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 9, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 406-409.

A. Quinton, "Karl Raimund Popper", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 6, New York, MacMillan Comp., 1967, p. 398-401.

A. Quinton, "The value and the Use of Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 673-74.

A. Quinton, "Knowledge and Belief", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 5, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 91-100.

J. H. Randall - J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1982.

T. J. Reed, "J. C. Friedrich Schiller", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Z. Rıdling, *Philosophy Then and Now*, New York, 2001.

M. Rollins, "Arthur Danto", *Key Writers on Art*(ed. by C. Murray), Routledge, London, 2003, ss. 89-96.

R. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* (çev. F. Günsoy), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

A. Rosenberg, *Philosophy of Science*, London, Routledge, 2000.

B. Russell, *Felsefe Meseleleri* (çev. H. Örs), İstanbul, 1961.

J. C. F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (trans. by E. M. Wilkinson - L. A. Willoughby), Oxford, 1982.

F. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup* (çev. M. Özgü), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi 1990.

J. B. Schneewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 147-57.

D. B. Scott, "Postmodernizm ve Müzik", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 157-70.

R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

J. Shand, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Florence, Routledge, 1993.

R. Shope, *The Analysis of Knowing*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

S. Sim(ed.), "Postmodernizm ve Müzik", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006.

P. Singer, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

G. Skirbekk - N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş - Ş. Mutlu), İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004.

E. Sosa, "Problems of Metapysics", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Hönderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, ss. 559-63.

Ö. N. Soykan, "Estetiğin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt 5, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, ss. 683-693.

F. Sparshott, *The Theory of Arts*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 1981.

B. Spinoza, *Etika*(çev. H. Z. Ülken), Dost Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2002.

B. Spinoza, *Ethics*(trans by A. Boyle, with an Introduction and Notes by G. H. R. Parkinson), London, 1993.

J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Westport, 1979.

J. Stolnitz, "Beauty", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 511-15.

A. Stroll - R. H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, New York, 1972.

S. E. Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, New York, 1977.

S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986.

W. C. Swabey, *Ethical Theory; From Hobbes to Kant*, New York, Philosophical Library, 1961.

C. Taliaferro, "Philosophy of Religion", *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. by N. Bunnin - E. B. Tsui-James), Oxford, Blackwell Publishers, 1996, ss. 443-81.

J. Taminiaux, "The Philosophies of Existence I: Heidegger", *Routledge History of Philosophy,* vol. 8. *Twentieth Century Continental Philosophy*(ed. by R. Kearney), Routledge, London, 1994, ss. 70-98.
C. Taylor, *Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
T. Torun(der.), "Çağdaş Değerler Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), 4. cilt, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006
H. Tepe, *Metaetik,* Ankara, TFK yayınları, 1992.
H. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Hakikat ya da Doğruluk,* Ankara, Ark Yayınları, 1995.
J. P. Thiroux, *Ethics,* Collier Macmillan Publishers, London, 1977.
D. Townsen, *Estetiğe Giriş*(çev. S. Büyükdüvenci), Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
C. Trodd, "Postmodernizm ve Sanat", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(ed. S. Sim)(çev. M. Erkan - A. Utku), Ankara, Ebabil yayınları, 2006, ss. 107-20.
İ. Tunalı, *Estetik,* İstanbul, Remzi Kitabevi, 7. baskı, 2003.
J. O. Urmson - J. Rée (eds): *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers,* London, 1989.
C. Türer, "John Dewey", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), cilt ı, Ankara, Ebabil yayınları, 2006, s. 287-300.
M. Türköne, *Siyaset,* Lotus Yayınları, Ankara, 2003.
A. Verges - D. Huisman, "Felsefe Nedir?"(çev. A. Arslan), *Felsefe*(ed. T. Bumin), Tusiad yayınları, İstanbul, 2002.
L. Versenyi, *Sokratik Hümanizm*(çev. A. Cevizci), Sentez yayınları, Bursa, 3. baskı, 2007
M. Vural, *Muhafazakârlık,* Elis Yayınları, Ankara, 2003.
J. Wahl, *Philosophies of Existence*(trans. by F. M. Lorry),London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
H. Walsh - B. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizik*(der. ve çev. A. Cevizci), 2. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, ss. 4.
N. Warburton, *Felsefeye Giriş*(çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
A. N. Prior, "Coherence Theory of Truth", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 3, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 539-50.
A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas,* Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
R. Wilford, "Feminism", *Political Ideologies: An Introduction*(ed. by R. Eccleshall - A. Finlayson - V. Geoghegan - M. Kenny - M. Lloyd - I. Mackenzie -R. Wilford), Routledge, New York, 2003, ss. 181-212.
B. Williams, "Rationalism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 8, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 239-57.
L. Wittgenstein, *On Certainty,* Oxford, Basil Blackwell, 1969.
G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy,* Macmillan, London, 1967.
A. W. Wood, "Dialectical Materialism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

G. Woodcock, "Anarchism", *Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 176-80.

J. Worral, "Imre Lakatos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

K. E. Yandell, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

C. Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

A. Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi yayınları, Ankara, 2001.

R. Young, "The Implications of Determinism", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 534-542.

S. Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Dizin



Ahmet Cevizci

Felsefeye Giriş

Elinizdeki kitap, felsefeye bir giriş yapmak, felsefeyle belli bir tanışıklık kurmak isteyen genel okuyucu ve bu arada üniversitelerde felsefe tahsil eden, veya seçmeli ders olarak felsefe dersleri alan öğrenciler için yazılmıştır. Felsefenin kendisini, onun epistemoloji, bilim felsefesi, metafizik, etik, siyaset felsefesi, estetik ve din felsefesi gibi temel alanlarının belli başlı kavramlarını ve problemlerini tanıtmayı amaçlamaktadır.





ISBN 978-975-01164-7-6



SENTEZYAYINCILIK
Cumhuriyet cad. Eski Tahıl İçi No: 138 BURSA
Tel: 0.224.225 11 80 (pbx) Faks: 0.224.225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr